
UNIVERSITY OF KASHMIR

«انتشارات»
انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی
(۳)

همایی نامه

مجموعهٔ مقالات علمی و ادبی

تقدیم شده به

استاد جلال الدین همایی

زیر نظر

مهدی محقق

تهران ۲۵۳۵

انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

۱- گزارش نخستین مجلس علمی انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی (چاپ شده ، تهران ۱۳۵۴) .

۲- قرةالعین در اندرزها وامثال وحکایات فارسی و عربی (چاپ شده، تبریز ۱۳۵۴)

۳- همائی‌نامه ، مجموعه مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ، تهران ۲۵۳۵) .

۴- بزرگداشت نامهٔ مدرّس رضوی ، مجموعهٔ مقالات علمی و ادبی تقدیم شده به استاد سیّد محمد تقی مدرّس رضوی (زیر چاپ) .

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ دانشگاه تهران چاپ شد

شمارهٔ ثبت در دفتر مخصوص کتابخانهٔ ملی

۱۵۱۶

۲۵۳۵/۱۱/۲

قیمت ۵۰۰ ریال



فهرست مطالب

صفحه	مطلب

بسم الله الرحمن الرحیم

اللهم ارزقنی علم ماینفعنی وجنبنی منکرات الاخلاق والاهواء والادواء

هو الحق

[illegible]

ز آن چشمه‌ای که در دل سعدی است منبعش
یک قطره نیز کاش بکام سنا کنند

قائله وراقمه

بتاریخ دی ماه ۱۳۵۵ شمسی و محرم ۱۳۹۷ ه‌ق

(جلال الدین همایی (سنا))

پیشگفتار

اول کارها به نام خدای
بس مبارك بود چو فرّ همای

انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی بسیار مفتخر است که باتقدیم این مجموعه به‌دانشمند دانا وگرانمایه، یادگار گذشتگان و افتخار آیندگان، استاد جلال‌الدین همائی مراتب قدردانی و بزرگداشت‌خودرا نسبت به‌مقام والای علمی‌واخلاقی‌او ادامی‌نماید.

همائی یگانه چهرهٔ درخشانی است که از فرهنگ جامع و اصیل ایرانی برای ما بازمانده و نمودار کاملی است از توانائی و توانگری سنّت علمی در کشور ما یعنی آن سنّتی که علم را با عمل همراه و مقام عالم را با مرتبهٔ انسان کامل همتا می‌ساخته است.

او متجاوز از بیست سال از بهترین ایّام زندگی خودرا درمدرسه با دشوارترین وضع گذرانید و دمی نیاسود و شب و روز را صرف تلقین و تکرار کرد. متأسّفانه آن‌گاه که می‌بایست از مقام علمی او بهره‌برداری شود مصادف بود با دورانی که ما با شیفتگی و فریفتگی به‌غرب گذشته علمی خود را بباد فراموشی سپرده بودیم و ریشه‌های آن درخت تناور را از بیخ و بن برمی کندیم و فرنگ‌رفتگان را فقط عالم می‌پنداشتیم و همهٔ مقامات و درجات علمی را به‌آنان تفویض می کردیم، ناچار برای استاد ادیب و فیلسوف و فقیه و مورّخ و منجّم و ریاضی‌دان و شاعر جائی به جز مدرسهٔ متوسطه نماند ودرزمانی که می‌بایست او ده‌ها و بلکه صدهادانشمند همچون خود وبهترازخودرا تربیت کند همهٔ وقت روزانه‌اش در دبیرستانها سپری می‌شد (۱) و برای مطالعه و تحقیق

۱- استاد در سال ۱۳۴۷ هجری قمری مطابق سال تحصیلی ۱۳۰۸-۱۳۰۷ داخل خدمت رسمی دولت در وزارت معارف شد و مدرس بزرگ مطول سعدالدین تفتازانی و شرح شمسیهٔ قطب‌الدین رازی و شرح منظومهٔ سبزواری مبدل به معلم کتاب فرائدالادب گردید.

و تتبّع که دوستی آن در غریزه او نهاده شده بود از اوقات استراحت و آسایش اغتنام فرصت می‌کرد چنانکه در همان زمان کتابهائی نفیس همچون دو مجلّد تاریخ ادبیات ایران و غزّالی‌نامه را تألیف و متونی با ارزش مانند مصباح‌الهدایهٔ عزّالدین کاشانی و التفهیم ابوریحان بیرونی را تصحیح انتقادی کرد و به‌دنیای علم عرضه داشت . ازجهتی مناعت طبع و بزرگواری که درشأن یک عالم واقعی‌است در او به‌حدّ فراوان وجود داشت که اورا ازاینکه به‌دنبال جاه و مال و مقام برود بازمی‌داشت . او زبان به‌تملّق وچاپلوسی خداوندان زر و زور نگشود و بر درِ ارباب دنیا ننشست و دانش و آزادگی و دین و مروّت را بندهٔ درم و دینار نساخت .

او همیشه حسرت می‌خورد که چرا پس‌ازآن همه رنج و کوشش باو مجال داده‌نشد که بتواند چنانکه باید از علم خود بهره‌برداری کند ، شاگردان مبرّز بیشتری تربیت کند و آثار فراوان‌تری به‌جهان علم و دانش تقدیم‌نماید [1] بارها این‌مصراع را دربارهٔ

۱- نویسنده در این باره از خود استاد نقل‌قول می کند وگرنه درمورد شاگردان باید گفت استادان و دبیران زبان و ادبیات فارسی هریک به سهم خود از دانش ایشان بهره گرفته‌اند و بسیاری از وکلا و قضات فاضل کشور شاگردی استاد را در دانشکده حقوق کرده‌اند و جمعی از علما و فقها و حجج‌اسلام در دوران طلبگی ازمحضر استاد سودجسته‌اند ودرمورد آثار و تألیفات گذشته ازآنچه که چاپ شده و در شرح حال ایشان آمده کتابهائی نوشته‌اند که چاپ نشده ازجمله :

۱- رسالهٔ‌فارسی درچگونگی ساعت‌آفتابی (مزوله) و عمل کردن‌باآن درآفاق مختلف.

۲- رسالهٔ فارسی درکیفیت ساختن کره آسمانی و عمل کردن با آن.

۳- کتاب آسمان و زمین در هیئت و نجوم قدیم و جدید.

ونیز بر بسیاری‌ازکتبی که درس‌خوانده ویامطالعه کرده‌اند حواشی‌وتعلیقات توضیحی و انتقادی نوشته‌اند. ازجمله :

۱- حواشی بر مثنوی شریف در حل مشکلات اشعار. ۲- حواشی ومستدرکات بر تاریخ اصفهان حافظ ابونعیم. ۳- ابن‌خلکان. ٤- شرح نفیسی و شرح اسباب طب. ٥- شرح منظومهٔ سبزواری. ٦- شرح اشارات. ۷- اسفار.

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

خود به‌زبان می‌آورد که : «أَضَاعُونِی وَ أَیَّ فَتَی أَضَاعُوا» (۱)

پس‌از آنکه نیروی جوانی استاد با تدریس متوالی روزانه در دبیرستانها و کوشش مداوم شبانه در تحقیق و مطالعه از بین رفت و نیز کمبود اهل علم در مباحث فرهنگ و تمدن و ادب و فلسفه ایران در دانشگاه احساس شد استاد با همان سمت دبیری به دانشگاه فراخوانده شد ولی چون او دکتر نبود و درجهٔ دکتری نداشت در این نظام فقط می‌توانست دبیر باشد هرچندکه در نظام علمی کهن او می‌توانست همچون غزّالی و فخر رازی وجوینی طیلسان علم در برکند و بر مسند تدریس تکیه نهد (۲). مقررات تقلیدی نظام تازه به او که دبیر بود حق شرکت در شوراها و مداخله در امور علمی دانشکده و نظارت بر

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

۸- رسالهٔ مبدأ و معاد ملا رجبعلی تبریزی. ۹- دیوان انوری. ۱۰- دیوان خاقانی. ۱۱- المعجم شمس قیس رازی. ۱۲- شرایع محقق در فقه. ۱۳- مختصرنافع. ۱۴- شرح لمعه. ۱۵- الفیهٔ ابن مالک. ۱۶- روضات چهارسوئی ۱۷- تحفهٔ حکیم مؤمن. ۱۸- شرح تذکره خضری در هیئت استدلالی. ۱۹- حواشی تاریخی و تعلیقات بر تذکرهٔ القبورگزی. ۲۰- کلیله و دمنه. ۲۱- مرزبان‌نامه. ۲۲- چهار مقاله نظامی عروضی. ۲۳- مجمع الفصحا. ۲۴- تاریخ بیهقی. ۲۵- شرح بیست باب بیرجندی در اصطرلاب. ۲۶- تحریر اقلیدس در هندسه.

۱- استاد در غزلی سروده است :

زیور دست جهان بودم مرا نشناختند
گوهری را رایگان درخاک راه انداختند

۲- درآغاز امر تدریس استاد درکلاس ادبی که برزخ میان دانشکده و دبیرستان بود تعیین گردید و استاد ابیات زیر را بدان مناسبت سروده است :

صاحبا حال بنده دانی چیست — دور از جان دوستان برزخ
برزخ عالی و دبیرستان — این کلاس است و من در این برزخ
گرچه بر یخ برات کس ننوشت — گو نویسد برات ما بر یخ

رساله‌های دکتری را نمی‌داد ناچار استاد به تدریس چند ساعتی اکتفا می‌کرد سرانجام روزی فرارسید که مقرّرات پیشین بنفع صاحبان‌نفوذ شکسته شود یعنی بی‌مدرکان متنفّذ خواستند با قانون خاصّی استاد شوند در این هنگام نام‌استاد بااثر عمیقی که درشاگردان داشت و آثار مهمی که تألیف کرده بود وسیله و بهانهٔ خوبی بود که همراه آنان باشد و استاد همائی به‌مقام رسمی استادی رسید ولی‌دیگر دیر شده بود چنانکه خود این‌مثل‌را دربارهٔ خود می‌آورد که :

«فی الصّیف ضیّعت اللّبن» .

استاد باوجود ضعف ونقاهت و پیری حاضر بود که هفته‌ای‌دوسه‌بار بدانشکده بیاید وگذشته از تدریس دانشجویان را ارشاد و راهنمائی کند ولی قانون تمام وقت که هنوزگرمی خود را از دست نداده بود تصریح می‌کرد که او باید هفته‌ای چهل ساعت دردانشکده حاضر باشد . بخاطردارم که درهمان‌آغاز استاد می‌گفت من اززمان‌کودکی که شروع به‌تحصیل کردم همیشه تمام‌وقت بودم فقط از وقتی که تمام‌وقت قانونی شده‌ام غیر تمام وقت‌گشته‌ام زیرا تاکنون تمام‌اوقات حتی موقع صرف طعام وجلوس برسجّاده وآرمیدن بر بستر به مطالعه وکار می‌پرداختم ولی اکنون پیوستگی وقت من گسسته شده مقداری ازآن صرف آماده شدن برای بیرون‌آمدن از خانه و پاره‌ای درانتظار وسائل نقلیه و قسمتی به سلام‌و علیک با دوستان در دانشکده می‌گذرد واگر ده‌یک ازاوقات تمام وقت خودراهم بخواهم صرف مطالعه و تحقیق کنم نه جائی دارم که درآن قرارگیرم وکتابها و یادداشتهای خودرا همراه بیاورم و نه کتابخانهٔ منظمی وجود داردکه منابع و مآخذ مورد نیاز را بتوانم درآن‌جا بیابم .

استادناچار ده سال‌پیش به‌اصرارخود دانشگاه را برای همیشه ترک‌گفت وکسی هم یادی از او نکرد وگوئی که هیچ‌گاه به‌دانشگاه نیامده بود .

كَأنْ لم يكُن بينَ الحَجُونِ الى الصَّفا

أنيسٌ و لَمْ يَسْمُرْ بِمَكّةَ سامِرُ

فقط در روز اعطای مقام استادی ممتاز طیّ تشریفاتی خاص مشاهده گردید ولی بهتر این بود که به‌هروسیله که ممکن می‌شد هرچندگاه اورا بدانشکده می‌آوردند تاهم در مسائل علمی استادان جوان را راهنمائی کند و هم از نظر معنوی الهام‌بخش دانشجویان باشد (۱) .

* * *

در آغاز این گفتار یادشد که استاد جلال‌الدین‌همائی نمونهٔ کامل وشاهد زنده‌ای از توانائی فرهنگ‌اصیل و سنّت علمی پرتوان این کشوراست. هرچند در شرح حال استادکه به‌کوشش استاد محترم دکتر محمد خوانساری فراهم‌گشته برخی از ممیّزات و خصائص آن فرهنگ یاد شده است ولی بی‌مناسبت نیست که باز هم اشاره به‌برخی‌از امتیازات محیط فرهنگی که درآن بیرونی‌ها و رازی‌ها و ابن‌سیناها پرورش‌یافته‌اند بکنیم تا ارتباط میان شخصیت علمی وعملی استاد همائی وهمچنین مشایخ و معلّمان اوکه نامشان در شرح حال آمده با سنّت علمی‌گذشته و روش تعلیم و تربیت‌کهن تا اندازه‌ای روشن شود .

نخستین امتیاز سنّت فرهنگی‌گذشته ما این بودکه علم و دانش انحصار به‌مدرسه نداشت و امرآموزش‌و پرورش درگرو اداراتی همچون کارپردازی و تدارکات نبود . علما و دانشمندان از هر فرصتی برای تعلیم‌وتعلّم استفاده می‌کردند ، مساجد فقط جای عبادت نبود بلکه یکی از مراکز مهم تعلیم و تدریس بشمار می‌آمد ، خانقاه‌ها فقط مرکز ریاضت‌نفس نبود بلکه درآنجا امر تعلیم و تربیت صورت می‌گرفت ، خانهٔ دانشمندان خود مدرسه‌ای بود و فقط به‌جای استراحت و آرامش اختصاص نداشت .

جوزجانی می‌گوید : دانشجویان شبها درخانهٔ ابن‌سیناگرد می‌آمدند من نزد او

۱- برای مدتی کوتاه این امر صورت‌پذیرفت ولی‌پیمودن راه دور و منظم‌نبودن کیفیت استفاده از استاد او را رنجورساخت واو درخانه نشست و به تألیفات سودمندی همچون «تفسیر مثنوی دژ هوش‌ربا» و «مولوی‌نامه» پرداخت .

شفامی‌خواندم و دیگران قانون می‌خواندند واین بدان‌جهت بود که او و روزها درحضور شمس‌الدوله بود . غزّالی نیز پس‌ازکناره‌گیری از مدرسه نظامیّه درخانهٔ خود تدریس می‌کرده است . ابن‌میمون درنامه‌ای که به‌یکی‌از شاگردان خود نوشته‌است متذکرشده که‌همه‌روز رابه‌درمان بیماران‌می‌پرداخته‌فقط آنگاه که‌دربستر استراحت‌می‌آرمیده شاگردان خودرا درس می‌داده است .

هنوز در بسیاری از دانشگاههای مغرب زمین استادان در محلّ تدریس می‌کنند که‌کتابها و موادّ علمی آنان درآنجاگردآوری شده وحتی برخی درهمانجا به‌استراحت وآسایش می‌پردازند ودرکشورما درمدارس‌طلبگی این‌روش تاکنون زنده مانده‌است .

مناعت طبع و بزرگواری یکی دیگر از امتیازات آن فرهنگ بود . دانشجو و استاد علم را بخاطر علم می‌خواستند و توجّه به مال و منال در نزد اهل علم خوار شمرده می‌شد .

می‌گویند وقتی خبرایجاد مدارس‌نظامیه به علمای ماوراءالنهر رسید آنان برای علم ماتم‌گرفتند وگفتند تاکنون صاحبان همّت عالی و نفوس پاك بجهت شرف وکمال علم به علم اشتغال می‌ورزیدند ولی حال که برای تعلیم و تعلّم اجرت و مزد تعیین‌گردیده دون‌همّتان ونعمت‌طلبان بدان روی می‌آورند واین موجب پستی وخواری علم می‌گردد.

می‌نویسند یکی از بزرگان بنام سلیمان بن علی کسی را فرستاد تا از خلیل بن احمد (= واضع علم عروض) بخواهدکه بیاید و فرزند او را درس دهد ، خلیل نان پارهٔ خشکی را به‌فرستادهٔ او نشان داد وگفت : از این بخورکه من چیزی جز این ندارم وتا وقتی این نان خشك را دارم نیازی بدرگاه سلیمان ندارم . رسول گفت : پس من به‌سلیمان چه‌گویم ؟ خلیل این دو بیت را انشادکرد :

أبْلغْ سُلیمانَ أنّی عنهُ فی سَعَةٍ
وفی غِنیً غیر انّی لَسْتُ ذا مالِ
والفقرُ فی النّفسِ لا فی المالِ تعرفُهُ
ومِثلُ ذاكَ الغنیٰ فِیِ النّفسِ لاالمالِ

تقوی و پرهیزکاری یکی دیگر از صفات اهل علم بود. استاد در شرح حال خود داستان یکی از مشایخ را آورده که وقتی فهمید مهمانی او برای طعام نوعی رشوه بود کوشید تا باانگشتان دست غذای وارد شده را از دهان بیرون آورد.

می‌گویند وقتی شیخ ابواسحق شیرازی به‌ریاست مدرسه‌نظامیه‌بغداد منصوب گشت درحالی که گروهی از بزرگان در انتظار ورود او بودند جوانی بر سرراه باو گفت: می‌خواهی در این مدرسه درس بدهی؟ شیخ پاسخ داد: آری. جوان گفت: چگونه درجای مغصوب درس می‌دهی. شیخ باشنیدن این جمله از رفتن به‌مدرسه و پذیرفتن آن مقام انصراف حاصل کرد وتاوقتی مسأله غصبی‌بودن زمین‌مدرسه برای‌او روشن‌نگشت پا بدانجا ننهاد.

کوشش و جدّ و جهد از خصایص دیگر فرهنگ کهن بوده است.

محمدبن جریرطبری می‌نویسدکه هرروزه ازری تادولاب‌را پیاده مانند دیوانگان می‌دویده تا در محضر استاد خود احمد بن حمّاد دولابی حاضر شود.

خطیب بغدادی از تبریز تا بغداد درحالی که کتابهایش بر پشتش انبار بود پیاده درگرمای تابستان درطلب علم راه پیمود چنانکه عرق‌تنش اوراق کتابهایش راشست.

شمس‌الأئمه سرخسی راکه در چاهی زندانی کرده بودند از ته‌چاه دروس‌خودرا به‌شاگردان املاء می‌کرد و شاگردان برسرچاه می‌نوشتند.

ابوریحان بیرونی در دم موت از عیادت کنندهٔ خود سئوال‌فقهی نمود و می‌گفت این مسأله را بدانم و بمیرم بهتراست از اینکه ندانم.

قناعت به‌مختصر و نرفتن به‌حضورخداوندان زروزور یکی‌دیگراز برجستگی‌های آن فرهنگ است.

محمد بن زکریای رازی کتاب «السیرة الفلسفیه» خود را تألیف کرده در دفاع ازخود در برابر کسانی که می‌گفتند که اینکه هر روزگرد درگاه این سلطان و آن امیر می‌گردد شایستگی نام‌فیلسوف‌وعالم‌راندارد. واین‌تعبیرشایع‌بودکه بهترین‌فرمانروا آنست

که‌از دانش دانشمندان سودجوید و بدترین دانشمند آنکه به‌طمع گرد خوان فرمانروایان بگردد. ونیز معتقد بودند که علم‌وحکمت باجان وروان آن که حریص به‌مال ودوستدار جاه باشد وحدت و یکتائی پیدا نمی کند:

یکتا نشود حکمت مر طبع شما را   تا در طلب مال شما پشت دوتائید

این بود شمه‌ای از خصائص فرهنگ کهن که همهٔ موارد آن بر استاد همائی صادق است.

در این‌جا پرسشی پیش‌می‌آید وآن اینکه باتوجه به شاهدهای زنده از فرهنگ کهن و اصیل ما همچون استاد همائی و معاصران بزرگوار او چرا تاکنون اولیای علمی کشور ماکه برای بدست آوردن آمار و ارقام مختلف طرح‌های تحقیقاتی گسترده‌ای‌را تنظیم و مبالغ فراوانی را برای آن تصویب می کنند به خاطرشان نگذشته که به تحقیق و بررسی خواص و امتیازات تعلیم و تربیت سنتی و فرهنگ کهن ما بپردازند و ببینند که چه نظام و روشی درمدارس قدیمی‌ما وجود داشته که دانشمندان علم‌دوست و پرهیزکار تحویل جامعه می‌داده است. ما برای رازی و بیرونی و ابن‌سینا و طوسی و مانند آنان جشن‌ها می گیریم ومهمانی‌ها برپامی کنیم ولی در جستجوی این‌نیستیم که روش علمی‌وعملی آنان را در نظام آموزش و پرورش خود واردکنیم و شرایطی بوجود بیاوریم که صدها نظیر آن دانشمندان مطابق زمان ما بوجود بیایند.

چرا ما فکر می کنیم که فقط با افزایش بودجه دانشگاه‌ها وگسترش فراوان مؤسسات علمی علم‌و دانش هم گسترش می‌یابد درحالی که به‌چشم می‌بینیم که روزبه‌روز معلومات دانشجویان و اثر علمی استادان کمتر می‌شود. مگر استاد جلال‌الدین همائی با بورس تحصیلی وکمک هزینهٔ دانشجوئی به‌مرتبهٔ اجتهاد درفلسفه وادب‌وفقه رسید ویا مگربافوق‌العاده تمام‌وقت، تمامِ وقتِ عمرخودرا صرف تحقیق‌وتتبع‌وتألیف‌وتصنیف کرد.

چرا تا چندی پیش در فلسفه کسانی همچون میرزای جلوه و آقا علی مدرس و میرزای آشتیانی که در نهایت عسرت و تنگدستی بسر می‌بردند داشتیم ولی‌امروز درمیان

فرهیختگان دانشگاه کسی را نداریم که حتی سخن آنان‌را بفهمد و یا یک صفحه از آثار فلسفی ابن‌سینا را که ما به‌او می‌بالیم دریابد.

چرا در ادبیات کسانی همچون ادیب نیشابوری و ادیب پیشاوری که در فقر و پریشانی زندگی می‌کردند داشتیم ولی اکنون درمیان دانش آموختگان ادب فارسی به‌ندرت می‌توانیم کسی را بیابیم که یک صفحه شاهنامهٔ فردوسی و یا مثنوی مولانا را که مایهٔ مباهات ما ایرانیان است از رو بخواند.

چرا هراستادی که از میان ما می‌رود ماتم می‌گیریم که جانشین ندارد در حالی که این سنت علمی ما بوده که متأخر باید آنچه‌را متقدم می‌دانسته بداند وافزون بر آن‌را هم با جدوجهد واجتهاد حاصل کند.

چرا نظام علمی‌ما بجای جذب علم علم‌را ازخود دفع می‌کند. این‌ها همه پرسشهایی است که باید مورد بررسی و تحقیق قرارگیرد و تا پاسخ آنها تعیین نگردد و در رفع اشتباه‌ها کوشیده نشود روز به روز برحسرت دیروز افزوده می‌گردد و امید است که سخن از «همائی» سبب شود که همای سعادت و بهبود بر فراز مؤسسات علمی ما بنشیند تادیگر حسرت گذشته وغبطت غرب را نخوریم.

* * *

باری درمجلسی که دردانشگاه‌تهران به‌مناسبت بزرگداشت پروفسور هانری کربن برپا شده‌بود ومجموعهٔ مقالاتی به‌وسیلهٔ نخست وزیر کشورایران جناب آقای امیرعباس هویدا به ایشان تقدیم گردید این اندیشه بخاطر آمد که چرا چنین مجلسی برای استاد جلال‌الدین همائی که همهٔ عمر خودرا به‌خدمت فرهنگ وادب واندیشهٔ این آب و خاک صرف کرده تشکیل نشود ودرهمانجا موضوع را با ایشان درمیان گذاشت و درخواست کمک برای هزینهٔ چاپ مجموعه‌ای به‌منظور بزرگداشت استاد کرد وایشان این درخواست را با حسن استقبال تلقی فرمودند متأسفانه ناآشنائی فرهنگی یکی از کسانی که این امر بدو ارجاع شده بود این کار خیر را دوسال به‌تعویق انداخت تاآنکه درمجلسی دوباره اتفاق

دیدار نخست وزیر رخ داد وایشان خود بازخواست تشکیل آن مجلس و تهیهٔ آن مجلّدرا کردند وسپس این امررا به‌جناب آقای دکتر احمد هوشنگ شریفی رئیس محترم دانشگاه تهران (وزیر آموزش و پرورش وقت) ارجاع فرمودند و ایشان هم بدون کوچکترین وقفه وسائل چاپ این مجلّدرا فراهم کردند که جَزاهما اللهُ عَنِ العِلمِ خَیرَ الجَزاء.

انجمن استادان زبان‌وادبیات‌فارسی از آن جنابان وهمچنین‌از رئیسان دانشگاههائی که مساعدت مادّی و معنوی خودرا از انجمن دریغ نداشته‌اند سپاسگزاری می‌نماید.

این‌خدمتگزار به‌سهم‌خود ازهمکاران وسروران ارجمند اعضای داخلی وخارجی انجمن که درتهیّه این مجلّد همکاری‌فرمودند(1) و همچنین از آقایان دکترمهدی درخشان خزانه‌دار محترم انجمن ودکترغلامرضاستوده دبیرمحترم انجمن که این‌جانب‌را درنظارت برچاپ این کتاب یاری کردند تشکّر می‌نماید.

امیدواراست که استاد جلال‌الدین‌همائی این‌هدیهٔ کوچک‌راکه بدون روی‌وریا و فقط به خاطر تجلیل از مرتبهٔ علم و مقام عالم صورت پذیرفته و تذکاری از مراتب احترام و بزرگداشت استادان زبان و ادبیات فارسی نسبت به مقام شامخ علمی ایشان وقدردانی اززحمات وکوششی‌است که درراه نشر وزنده‌نگه‌داشتن ادب‌فارسی متحمل شده‌اند بپذیرند.

خداوند عمر استاد را دراز و توفیق ایشان را افزون‌گرداناد بمنّه وکرمه.

مهدی محقق

رئیس انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی

تهران، دهم دی‌ماه ۲۵۳۵

۱- در ترتیب مقالات این‌مجلد نظم خاصی منظور نگردیده. جز مقالهٔ اول که شرح زندگی استاداست وبوسیلهٔ آقای دکترمحمد خوانساری تنظیم گردیده و مقاله‌آخرکه حاوی دریافت و برداشت از شخصیت علمی و عملی استاد است و بوسیله جناب پرفسور فضل‌الله رضا نوشته شده بقیهٔ‌مجلد حاوی مقالات گونا گونی‌است که درموضوعهای مختلف علمی‌وادبی نوشته شده است.

امیری فیروزکوهی

تقدیم به یادنامهٔ دوست بزرگوار عالی‌مقدار، عالم فاضل، عارف محقق. جامع بارع، یادگار سلف و افتخار خلف استاد اجل جلال‌الدین همائی - اجلّ الله قدره و حمی عن الهموم صدره - باقتفای غزلی از ایشان و تضمین مصراعی از آن.

تا کی ز رنج بی‌ثمری شکوه سر کنم
روزی به سر برم که شبی را سحر کنم

این عمر در منازعه با این‌وآن گذشت
باشد که زندگی به جهان دگر کنم

تن می‌کشد به‌خاکم و دل می‌کشد به‌عشق
در حیرتم که رو به کدامین سفر کنم

عمر امید من نفسی کم نمی‌شود
چندانکه زندگانی از این بیشتر کنم

سودمن از نکردن کاراست ورنه من
کاری اگر کنم به زیان و ضرر کنم

از زهد نیست گوشهٔ عزلت گرفتنم
جا در قفس ز کوتهی بال و پر کنم

هرچند کار عقل جهاندار بامن است
جز کار عشق کار دگر هم مگر کنم

بینم که باز در تعب از خار زحمتم
چندان که برگ عیش جهان مختصر کنم

گر ره نیافتی به دل ای آرزو مرنج
نگذاشت غم مرا که ترا هم خبر کنم

موجی ز هر کنار برآید به‌قصد من
گر زین محیط سر چو جبالی بدر کنم

سر تا به‌پای او همه‌جا حسن و دلبری‌است
در حیرتم که روی چه عضوش نظر کنم
صد بار رنج پیری از این بیشتر کشم
یک بار اگر به کوی جوانی گذر کنم
فرمودهٔ (سنا) است امیر از زبان من
«عمر دگر نمانده که کار دگر کنم»

دکتر جمال رضائی

استاد فرزانهٔ من

چو بر توفد این تندباد خزانی — نماند به باغ از بهاران نشانی
رباید بساک گل از فرق گلبن — ستاند گهرهای او رایگانی
فرو ریزد از شاخ برگ درختان — چو دینارگون سکّهٔ خسروانی
وزین باد آورده کالای زرین — بگیرد زمین زیوری زعفرانی
بیاراسته بوستانی که دیدی — نگارین و دلکش چو ارژنگ مانی
کنون سرد و غمگین و افسرده بینی — نبینی نشانیش از شادمانی

* * *

نگه کن به چشم خرد تا ببینی — بهار و خزانی است این زندگانی
خزان تو هنگامهٔ پیری تو — بهار تو آن روزگار جوانی
جوانی چو آن باغ بشکفته باشد — چو پیری دم سرد باد خزانی

* * *

ترا گر جوانی زکف رایگان شد — زمن بشنو این پند چون زرّ کانی
به‌یاد جوانی کنون مویه کردن — نیارد به جز انده و جان گرانی

اگر تن ترا مایهٔ کاهش آمد
بیفزای بر مایه های روانی

بیارای جان را به تقوی و دانش
به عشقش صفا بخش تا می‌توانی

ره شرم پوی و ره دانش و دین
که اینست سرمایهٔ دو جهانی

* * *

نگه کن به استاد فرزانهٔ من
به آن مرد نام‌آور اصفهانی

به استاد یکتا جلال همائی
به آن فرّه و جلوهٔ آسمانی

به آن دانشی مرد کاو را نیابی
به‌تقوی و دانش نه تالی نه ثانی

به آن اوستادی که چون او نبینی
نه در نکته‌یابی نه در نکته‌دانی

به آن نغز گفتار مرد سخنور
که چون او نجوئی به روشن‌بیانی

به‌آن نخل بار آور سایه‌گستر
که بر باغ دانش کند سایبانی

به کشور خدای محیط فضائل
به فرمانروای بسیط معانی

به دیدار او فرّ دانش هویدا
گرش نیستی فرّ نوشیروانی

به رخسار او گرمی عشق پیدا
گرش نیستی گونهٔ ارغوانی

به بالای او کسوت علم زیبا
گرش نیستی جامهٔ پرنیانی

به اولاد او نسبت علم شایا
گرش نیستی دودمان کیانی

به کردار او آشکارا حقیقت
به رفتار او جلوه گر مهربانی

به پندار بگرفته راه وهومن
به دور از بداندیشی و بدگمانی

به‌گفتار با لحن و با لفظ شیرین
بیاموخته طرز شیرین زبانی

چو اشعار او یاد او بر زبانها
چو آثار او نام او جاودانی

بیاموز از او ره رستگاری
چو خواهی ره زندگانی بدانی

بجا مان چو او نام و آثار نیکو
که تا در جهان جاودانی بمانی

استاد جلال‌الدین همائی

در محل کار



حال شبهای مرا همچو منی داند و بس

تو چه‌دانی که شب سوختگان چون گذرد

زندگی نامهٔ

استاد جلال‌الدّین همائی

تنظیم و تدوین از :

دکتر محمد خوانساری

هنگام تحصیل در دبیرستان سعدی و دانشسرای مقدّماتی اصفهان ، گاه‌گاه از استادانِ خود سخنانی در بارهٔ مقام فضل و احاطهٔ مفخر اصفهان استاد همائی می‌شنیدم و آرزوئی قوی در دل داشتم که محضر آن بزرگ را درک کنم . از حسن تقدیر وقتی به‌تهران آمدم و در کلاس مخصوص ادبی (برزخ بین دانشسرا و دانشگاه) نام نوشتم این آرزویم برآورده شد . همان جلسهٔ نخست زبان و ادبیات داشتیم و استاد همائی تعلیمی در دست بکلاس درآمد . عصارا به‌گوشهٔ کلاس نهاد و پشت میز نشست . دانشجویان از پیش کم و بیش سخنانی در بارهٔ او شنیده بودند . هنوز لب به سخن نگشوده ، شخصیّت قوی و متانت و ابّهت و نگاه نافذش در دلها کارگر آمد . کلاس درسکوتی آمیخته به‌احترام و محبّت فرورفت . استاد مکثی کرد . صدارا صاف کرد . سپس باصدائی بم و قوی و با کلماتی شمرده و مقرون به طمأنینه به افاده پرداخت . پس از برخی یادآوریهای گرانبها فرمود : من برای متن درسی گلستان سعدی را درنظرگرفته‌ام ، گلستان تصحیح میرزا عبدالعظیم خان قریب را .

از جلسهٔ دیگر به تدریس گلستان پرداخت . ما در کتابهای دبیرستانی قسمتهائی از گلستان خوانده بودیم . اما این دفعه شرح و بیان از لونی‌دیگر بود ، ونکات ودقایق برما معلوم می‌ساخت که تاکنون از کسی نشنیده‌بودیم . درآن سال تمام کتاب‌را (بغیراز باب عشق و جوانی) خواندیم وحتی بدستور استاد یک مرتبه هم از روی متن و حواشی

رونویس کردیم . از محضر استاد بهره‌ها بردیم ، بهره‌هائی که هنوز باگذشت زمان ازیاد نرفته‌است . البتّه جوّ دانشگاه هم جوّ دیگری بود . دانشجویان براستی دانشجو بودند نه نمره‌جو و لیسانس‌جو . به درس دلبستگی خاصّ داشتند وبه علم و دانش و به عالم و دانشمند ارج می‌نهادند . وقتی از استاد نکته‌ای بدیع یا شعری لطیف می‌شنیدند ، برق شادی در چشمها می‌درخشید . درس‌وتحقیق برای رفع‌تکلیف نبود . اصالت داشت . استاد و دانشجو هردو به علم مؤمن بودند .

باری استاد در دقائق دستوری و فنون ادبی و شرح ریزه کاریهای کلام سعدی داد سخن می‌داد . وما همه را با شوق و ولع یادداشت می کردیم . نگران بودیم که مبادا نکته‌ای از ما فوت شود . آن یادداشتها شاید به دویست صفحه بالغ شد و ما همهٔ آنرا بامتن‌گلستان امتحان‌دادیم . البته حکایاتی‌راکه‌ساده‌بود درس نمی‌داد وماخودمی‌خواندیم واگر احیاناً اشکالی داشتیم سؤال می کردیم .

سالی دیگر (در رشتهٔ ادبیات) یکٔ دورهٔ کامل کلیله و دمنه را خدمت استاد قریب خواندیم . نمی‌دانم الآن در سراسر دانشگاهها و مدارس عالی در هیچ کلاسی یکٔ دورهٔ کامل گلستان ، یاکلیله‌ودمنه آنهم با آنهمه توضیح و تفسیر تدریس می‌شود یانه ؟ فعلاً که بعضی درسها جزوه‌ای‌است درحدود سی‌چهل‌صفحه . بنده‌حتّی جزوهٔ بیست صفحه‌ای هم دیده‌ام .

بخوبی بخاطر دارم ـ گویا همین دیروز بوده ـ که در همان اوائل گلستان وقتی استاد به‌این شعر :

لَقَدْ سَعِدَ الدّنیا بهِ دامَ سعدُهُ   واَیّدَهُ المولیٰ بِأَلْوِیَةِ النَّصْرِ

رسید ، فرمود معنی آنراکه می‌داند ؟ ومن بنده‌آنرا معنی کردم . استاد به‌شوخی‌گفت: «ما را بدین‌گیاه ضعیف این‌گمان نبود » . چون استاد بسیار جدّی بود وکمتر درکلاس شوخی می کرد ، همهٔ همکلاسان بخنده‌افتادند . همین شوخی لطف‌آمیز مشوّق بنده شد و موجب شدکه برکار وکوشش خود بیفزایم .

استاد معمولاً در کلاس درس از اشعار خود چیزی نمی‌خواند. روزی دانشجویان به اصرار و ابرام از ایشان خواستند از اشعار خود چیزی برما بخوانند. استاد این غزل را املاء فرمود:

تاجم نمی فرستی تیغم بسر مزن
مرهم نمی‌گذاری زخم دگر مزن

مرهم نمی‌نهی به جراحت نمک مپاش
نوشم نمی دهی به دلم نیشتر مزن

بر فرق اوفتاده به نخوت لگد مکوب
سنگ ستم بطایر بی بال و پر مزن

برنامهٔ امید فقیران قلم مکش
بر ریشهٔ حیات ضعیفان تبر مزن

گیرم تو خود ز مردم صاحب نظر نئی
از طعنه تیر بر دل صاحب نظر مزن

تا کم خوری لگد زخر و سرزنش زخار
گو سبزه از زمین و گل از خار سر مزن

چون کوه پا بجای نگهدار خویش را
چون باد هرزه‌گرد بهر بام و در مزن

تا غنچه لب گشود سر خود بباد داد
ای آفتاب دم به نسیم سحر مزن

تا بگذری بخیر از این رهگذر «سنا»
با رهروان کوی دم از خیر و شر مزن

روز دیگر شعری دیگر در غایت زیبائی و تازگی دربارهٔ پیچک خواند بمطلع:

باغ را آفتی چو پیچک نیست که بسرو و گل و سمن پیچد

بااینکه حفظ این اشعار را ازما نخواسته بود، بسیاری از دانشجویان چون مکرر

آنهارا خوانده بودند در خاطرشان مانده بود و من هنوز از همان دوران آنهارا در خاطر دارم.

چند سالی گذشت و باز بنده مجدداً در دورهٔ دکتری ادبیات فارسی از محضر انور استاد بهره یاب شدم ، این دفعه در درس صناعات ادبی که در حقیقت تلخیصی بود از مطوّل .

احاطهٔ استاد در ادب و فرهنگ اسلامی (از ادبیات فارسی و عربی وفقه وکلام وفلسفه و عرفان و ریاضیات ونجوم) و رفتار بی تکلّف و طبیعی ، و لحن گرم و سرشار از بلاغت او همه را مجذوب می کرد و احترام و اعجاب و محبّت همه را برمی‌انگیخت وگاه خود نیز تحت اثر سخن خود برانگیخته می‌شد . من که غالباً در صف جلو می‌نشستم تغییر رنگ چهره و حلقه زدن اشک را در چشم استاد می‌دیدم و از آن‌جمله یکی در هنگام خواندن این چند شعر بود از داستان معروف موسی و شبان :

موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند
گر خطاگوید ورا خاطی مگو	ور بود پرخون شهید او را مشو
خون شهیدان‌را از آب اولیتر است	این خطا از صدصواب اولیتر است

هنگامی‌که به‌درخواست قطب فقید مرحوم ذوالرّیاستین به‌تصحیح کتاب مصباح‌الهدایه پرداخت، بنده را طرف مقابله قرارداد و بنده هفته‌ای دو روز به خدمت ایشان می‌رسیدم و محضر پر برکت ایشان را مغتنم می‌شمردم .

از همان روز نخستین تلمّذ درنزد ایشان تاکنون پیوسته رشتهٔ ارادت واخلاص بنده مستحکم‌تر شده است و تماسّ خود را با ایشان از ذخایر عمر خود می‌دانم و توفیق وطول عمر آن عزیز را همواره از خدای می‌خواهم .

اکنون که دوست گرانمایهٔ دانشمند آقای دکتر مهدی محقّق ـ که‌خود از شیفتگان حضرت استادی هستند ـ در مقام اهداء مجموعه‌ای به استاد برآمده‌اند ، از بنده نیز مقاله‌ای برای درج درآن خواستند . من بپاس حقّ استادی وسابقهٔ لطف و بزرگواریشان در حقّ این بنده ، بهتر دیدم زندگی‌نامهٔ ایشان‌را هرچند ناقص ونارسا تنظیم کنم ، البتّه بااعتراف به‌اینکه :

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای　　چند گنجد قسمت یک روزه‌ای

به این مقصود چند جلسه به خدمت استاد رسیدم و ایشان در طیّ آن جلسات از خاطرات و سرگذشت خود سخن گفتند ، و من آنرا بدین صورت تنظیم کردم :

خاندان

خانوادهٔ من از زن و مرد همه اهل سواد و هنر بودند . پدرم میرزا ابوالقاسم محمّد نصیر متخلّص به طرب ، فرزند مرحوم همای شیرازی است که در ۱۲۷۵ ق . ولادت یافته و در ۱۳۳۰ ق . درگذشته است .

مرحوم طرب از افاضل ادبا و شعرا و خوشنویسان عصر خود بود . فنون ادب‌را قسمتی درخانه خدمت پدر و برادران بزرگترش ، و قسمتی در نزد اساتید و مدرّسان آن زمان تحصیل کرد . فقه را نزد اساتید فقه که ازآن جمله سیّدالعلماء میرزا محمد هاشم چارسوقی است (متوفی ۱۳۱۸ ق .) وفلسفه را درخدمت جهانگیر خان قشقائی (متوفی رمضان ۱۳۲۸ق .) ، وآخوند مـلّا محمد کاشانی (متوفی شعبان ۱۳۳۳ق .) آموخت . (شرح حال آن مرحوم را با نمونهٔ خطّ ایشان و با عکسش درمحضر آخوند کاشانی در مقدمهٔ دیوان طرب آورده‌ام) .

رابطهٔ مرحوم طرب باجهانگیرخان منتهی به‌زمان پدرش هما می‌شد که به‌سابقهٔ معرفتی که شرحش مفصل است ، جهانگیرخان سخت به هما ارادت می‌ورزید . پدرم گاهی مرا بنزد او می‌فرستاد تا از انفاس قدسیش بهره‌ای بگیرم . اما البتّه کمی سنّ من اجازه نمی‌داد که بدرس آن بزرگ حاضر شوم .

جدّم همای شیرازی است (محمّدرضا قلیخان = مـلّا محمدرضا) . تغییرِ نامِ او بسبب تغییراحوال اوست . چه وی ابتدا مقام خانی و درجهٔ سلطانی داشت . امّابکلّ آن مرحله را واگذاشت ودرراه تحصیل علم افتاد و سالیان دراز در نجف‌اشرف خدمت صاحب‌جواهر ودیگر اساتید تحصیل کرد تادرفنون‌فقاهت‌وفلسفه بمقام استنباط‌واجتهاد رسید ودر این هنگام بود که بنام مـلّا محمد رضا شهرت یافت . پس‌ازآن ازاین مرحله

نیز چشم پوشید وتا آخر عمر در عالم عرفان و درویشی و وارستگی بسر برد و از اکابر دانشمندان وشعرا وعرفای نامدار قرن سیزدهم شد . ولادتش درسال ۱۲۱۲ قمری است ووفاتش در ۱۲۹۰ ق .

مرحوم هما از بزرگان خاندان فعلی زند شیراز بود ودر ۱۲۵۸ دراصفهان متوطّن شد . از جمله علل اقامت او دراصفهان دوستی دیرینه‌اش بود با حجّة‌الاسلام حاج سید محمّد باقر شفتی (متوفی ۱۲۶۰ ق .) که در آن تاریخ زعامت مطلقهٔ شیعهٔ امامیه را داشت . علّت دیگر انتقال او به اصفهان سابقهٔ دوستیش بود با حاج میر معصوم از رؤسای سادات خاتون آبادی محلّهٔ پاقلعه ، ونیز مراتب محبّت واخوّت طریقت عرفانی اویسی او با زاهد عارف معروف ملاحسن آرندی کاشانی (متوفی به‌سال ۱۲۷۰ ق .) که ساکن مدرسهٔ نیم آورد بوده واز کرامات و خرق عادات ومراتب علمی واخلاقی او حکایتها نقل شده است . وبالاخره ارادت معتمدالدّوله منوچهرخان گُرجی حاکم آن وقت اصفهان به شخص هما ، وعلل واسباب دیگر که شرحش موجب اطناب است .

بهرحال چون مرحوم هما اصلاً شیرازی بوده ، خاندان او به نسبتِ شیرازی هم خوانده می‌شوند . چنانکه میرزا احمد جهرمی در تذکرهٔ حدیقة‌الشّعراء که نسخهٔ خطیش در کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات بود و به کتابخانهٔ مرکزی نقل شد ، فرزندان سخن‌پرداز هما یعنی عنقا وسها و طرب راهم مانند خود هما شیرازی ضبط کرده است .

عمّ اکبر من ملک‌الشعراء میرزا محمدحسین عنقا ، طابع دیوان پدرش هما ومؤسّس انجمن شعرای عنقا در اصفهان [1] از بزرگان فضلا و اساتید شعرای زمان بود . وی خطّ شکستهٔ نستعلیق را بسیار خوش و پخته می‌نوشت (تولد در ۱۲۶۰ ق . وفاتش در ۱۳۰۸ ق.) . چون عشق وعلاقه‌ای مفرط به آثار تاریخی اصفهان داشت ، وظلّ السّلطان را از نیّت خراب کردن عمارت سرپوشیدهٔ سیف‌الدوله با نصیحت وخیرخواهی ممانعت می‌کرد ، مورد غضب شاهزادهٔ سبکسر مغرور واقع شد ، تا بدست گماشتگان او با قهوهٔ

---

۱ - شرح این انجمن و انجمنهای دیگر در مقدمهٔ برگزیدهٔ دیوان سه شاعر اصفهان که جلد دوم دیوان طرب است آمده است.

قجربی در ۴۸ سالگی مسموم گشت و درختی برومند و بارآور ازشعروذوق‌وادب یکباره فرو پژمرد و بخشکید[۱-۲].

عمّ دیگرم استادملک‌الادباء میرزامحیی‌الدّین محمّد سُهااست (متولد در۱۲۶۲ق. ومتوفی در صفر ۱۳۳۸ ق.) از اساتید مسلّم شعر وادب دراصفهان . وی پس‌ازفوت برادرکوچکترش طرب تکفّل خانوادهٔ اورا بانهایت همّت و بزرگواری برعهده گرفت وتا آخر عمر بعهد خود وفاکرد . او درحقّ من علاوه بر حقّ ولی‌نعمتی سمت استادی هم دارد . زیرا بعداز فوت پدرم مدت ۸ سال زیر دست او فنون ادب وشعر وشاعری می‌آموختم (البته در عین اشتغال درمدرسهٔ قدسیّه و تحصیل طلبگی) .

کودکی و جوانی من در چنین خاندانی گذشته است .

ولادت و نامگذاری

ولادت من حوالی سحرگاه شب چهارشنبهٔ غرّهٔ رمضان سال ۱۳۱۷ق . مطابق ۱۳ دی ماه (جدی) ۱۲۷۸ شمسی[۳] و سوم ژانویهٔ ۱۹۰۰ میلادی در محلهٔ پاقلعه (از محلّات جنوب شرقی اصفهان) درخانهٔ موروثی پدر اتّفاق افتاده است . در این خانه اطاقی است مزیّن به‌نقّاشی و آینه‌کاری و خطّ پدر وجدّم زینت‌بخش آینه‌کاری‌های آنجاست . در بالای اطاق زیرآئینه‌ها و دسته‌گل نقاشی ، حدیث نبوی «أنا مدینة العلم و علی بابها» بخطّ مرحوم هماکتیبه شده است ، و روبروی آن هم در سمت پائین گلدان آینه‌کاری منقّش بسیار عالی است و این بیت مولینا :

از علی آموز اخلاص عمل   شیر حق را دان منزّه از دغل

۱- برای تفصیل احوال او رجوع شود به‌مقدمهٔ همان دیوان سه شاعر اصفهان.

۲- توضیحاً چهارپایه ستون یک پارچهٔ سنگی «شیر و دختر» که در چهارگوشهٔ حوض چهارستون کارگذاشته‌اند مربوط به فوارهٔ حوضخانهٔ همان عمارت سیف‌الدوله است.

۳- در شناسنامه بحساب تخمینی ۱۲۷۷ ثبت شده‌است. ولی بحساب تقویمی درست ۱۲۷۸ صحیح است.

بخطّ مرحوم طرب کتیبه شده است . محلّ تولد من همین اطاق بوده که نمونه‌ای است از ذوق و ظرافت .

نام اصلی که پدر بر بنده نهاده و در پشت کلام‌الله مجید ثبت کرده جلال‌الدّین است و نام خانوادگی همائی . امّا بقاعدهٔ معمول فارسی که در اسامی از قبیل جلال الدین وکمال‌الدّین و ضیاءالدّین ، مضافٌ الیه را حذف می کنند وجلال وکمال وضیاء می گویند ، مضافٌ الیه آن حذف شده ودرشناسنامه هم بصورت «جلال» آمده‌است . درمقالات و تألیفات نیز هردو صورت را بکار برده‌ام .

رفتن به مکتب و مدارس جدید

در آن روزگار معمول بود که کودکان را از چهار پنج سالگی به درس و مشق وامی‌داشتند . من نیز از چهار پنج سالگی در نزد پدرومادر خود به‌درس ومشق نشستم . درسی راکه پدر به من می‌داد ، مادر تکرار می کرد و در یادگرفتن آن مرا کمک می‌داد بطوری که تا خواندن قرآن وادعیهٔ مأثوره وگلستان و غزلیّات حافظ ، مادرم دردرس بمن کمک کرده و بر من سمت استادی داشته است .

در نزدیکی منزل ما زنی بود صالح و عابد وخداپرست بنام نبات بیگم ، مشهور به‌ مـلّاباجی. وی ازبعضی خانواده‌های محلّه چندتن دختر و پسر به شاگردی می‌پذیرفت. هنوزگیسوان سفید و روی نورانی و روحانی اوکه با محبّت و مهربانی اصول و فروع دین وآداب وضو و نماز و روزه وکتاب عمّ جزء به من می‌آموخت درخاطرم هست . البته این دروس‌را درخانه نیز پیش پدر و مادرم فراگرفته بودم واو همان یادگرفته‌هارا تکمیل می کرد . خاطره‌ای ازآن‌دوران‌دارم بسیار ملال‌آور وآزاردهنده . وآن اینست که من برای رفتن به‌خانهٔ مـلّاباجی هرروز بایدازکوچهٔ سنگفرش خلوتی عبور کنم . طویلهٔ یکی از اشراف و خانهای محلّه از وابستگان به ظلّ السّلطان در آن کوچه بود و درِ آن هم همیشه باز بود . سگ زرد رنگ بدقوارهٔ او و مهترزادهٔ بی‌تربیتش که سگ را بر عابران برمی‌انگیخت اغلب روزها زحمت و رنجی عظیم بود ؛ مخصوصاً برای

بچه‌های چهار پنج ساله هم سن من که از آن کوچه عبور می کردند واز آن راه به‌مکتب آمدوشد داشتند و من هم هر روزکه تنها به مکتب می‌رفتم از این آزار برکنار نبودم. البته اکثر روزها برای رفتن به مکتب برادر بزرگترم همراه من می‌آمد و در مرخّصی ازمکتب هم خود ملاباجی یکی را همراه من می کرد که از آن کوچه بسلامت بگذرم ولی ترس‌از پارس آن سگ مهیب گریبان مرا رهانمی کرد. بالاخره پدرم ازماجرا خبردار شد. ابتدا خیلی برافروخته شد وسپس ناچار مرا همراه برادر بزرگترم به مکتب میرزا عبدالغفّار پاقلعه‌ای (متوفّیٰ ا شوّال ۱۳۳۶ و مدفون در تکیهٔ سیّدالعراقین) فرستاد که راه آن از این کوچه نمی گذشت.

من در مدّت قلیلی در مکتب مـلاباجی عمّ جزو را تمام کردم و بخاطر دارم که پس از اتمام آن مادرم شخصاً به مکتب آمد و یک کلّه قند شهری با یک دست لباس زنانه (شامل پیراهن وچارقد وشلوار وچادرنماز وکفش) با بشقابی نقل‌بادام به‌ملاباجی هدیه کرد.

شش‌هفت‌ساله‌بودم که به‌مکتب‌میرزاعبدالغفّارمذکوررفتم. این‌میرزاعبدالغفّار در یکی‌ازکوچه‌های خیابان ملک دربالاخانه‌ای مکتبخانه داشت وعده‌ای ازکودکان نجیب زادهٔ اهل محلّ را به‌شاگردی می‌پذیرفت. پدرم هم درکودکی شاگرد او بوده ووقتی من به‌مکتب او رفتم دیگر پیرمردی بود سالخورده. وی بسیار شریف و نجیب وفاضل‌وادیب وخوشنویس بود. درادبیات عرب وفنّ عروض ومعانی‌بیان تاخواندن نهج‌البلاغه و مقامات حریری و نیز در خوشنویسی از شاگردان برجسته و وفادار جدّم همای شیرازی بود و تا آخر عمر هرقدر می‌توانست نسبت به‌اعقاب‌او خدمت می کرد.

همان روز اوّل صفحهٔ اوّل دیوان حافظ را بازکرد و من همانطورکه در خانه نزد پدر و مادر آموخته بودم صحیح وکامل و با صدای رسا خواندم:

الا یا ایـُّهـَا السـّاقی أدر کأساً و ناولها

که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلها

استاد مرا تحسین‌ها کرد وعیال خودرا صدا زد و از او خواست اسفند بیاورد.

اسفند آوردند و آتش کردند . برای پدرم پیغام فرستاد که قدر این کودك را بدانید .

باری چندی بدان مکتب رفتم . پس از آن در سال ۱۳۲۶ پدر مرا همراه برادر بزرگترم به مدرسهٔ حقایق - درخیابان مشیر - فرستاد . رئیس و مؤسّس مدرسه مرحوم سید محمّد حقایق شیرازی بود . بالای درورودی مدرسه روی گچ بخطّ نستعلیق درشت نوشته بود :

در مکتب حقایق پیشِ ادیبِ عشق
هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی

عدّه‌ای از محترمین سادات خاتون‌آبادی و اعیان محلّه به آن مدرسه می‌آمدند . عصرهای جمعه هم در یکی از تالارهای بزرگ مدرسه انجمن شعرا دایر می‌شد بنام «انجمن حقایق»[1]. پدرم طرب و عمویم سها به آن انجمن می‌رفتند و گاه مرا نیز همراه خود می‌بردند قیافه‌های بعضی از آن شعرا و حکایاتی که بین آنها ردّ و بدل شده هنوز در خاطرم مانده است .

در سال ۱۳۲۷ ق . مرا باز همراه برادر بزرگترم به مدرسهٔ قدسیّه فرستادند در محلّهٔ درب امام . مؤسّس و مدیر مدرسهٔ قدسیه آمیرزا عبدالحسین بود از فضلا وخوشنویسان اصفهان (متولّد در ۱۲۸۷ ق . متوفّیٰ در ۱۳۶۶) . معلّمان آنجا برادرانش آمیرزا حسن (۱۳۶۷ - ۱۲۹۳ ق .) و آمیرزا ابوالقاسم و آمیرزا مهدی بودند . میرزا حبیب‌الله همشیره زادهٔ قدسی نیز معلّم ابتدائی بود . امّا پس از چندی از معلّمی کناره گرفت . خلاصه مدرسهٔ مزبور غیر خود آقایان قدسی معلّم دیگر نداشت . تنها میرزا عبدالجواد خطیب هفته‌ای یکی دو روز برای تعلیم خطّ نستعلیق به آن مدرسه می‌آمد . امّا پس از گسترش مدرسه و افزایش شاگردان ناچار بتعداد معلّمان افزودند و از جملهٔ آنان بود مرحوم آمیرزا عباس نحوی که چندی در آن مدرسه صرف و نحو عربی تدریس می‌کرد .

۱- برای شرح این انجمن و انجمنهای دیگر اصفهان رجوع شود بجلد دوم دیوان طرب که تحت عنوان «برگزیدهٔ دیوان سه شاعر اصفهان» طبع شده است.

رکن عمدهٔ مدرسه بعداز مدیر، برادرش آمیرزا حسن بود که از خود مدیر کوچکتر واز برادرهای دیگر بزرگتر بود. وی علاوه برخوشنویسی موروثی از تحصیل کرده‌های فاضل مدرسهٔ نیم‌آورد بود. مقدّمات عربی را بسیار خوب تدریس می‌کرد. درعفت و پاکدامنی و حسن نیّت و خیرخواهی در حقّ شاگردان مستعدّ بی‌نظیر بود. این‌مرد نسبت به‌این حقیر بسیار توجّه داشت ومن قسمتی از نحو وصرف مقدّماتی خودرا پیش آن بزرگوار خواندم. استادِ خط نسخ من نیز بود؛ خدایش بیامرزاد.

وقتی به مدرسهٔ قدسیّه رفتم، قسمت معظم جامع‌المقدّمات را از صرف و نحو ومنطق، پیش پدرم و مرحوم شیخ ابوالقاسم عراقی از دوستان پدرم که از طلّاب فاضل ساکن مدرسهٔ ملاعبدالله بود خوانده بودم.

درمدرسهٔ قدسیّه آمیرزاحسن ابتدا عوامل ملّامحسن وسپس صمدیّه وپس‌از آن سیوطی و حاشیهٔ ملّا عبدالله را به من درس داد. هم‌او وهم پدرم هردو تکلیف کرده بودند که اشعار الفیّه را از حفظ کنم.

مرحوم آمیرزاحسن زمینهٔ درسی راکه به‌من‌می‌داد بالا گرفته‌بود. شرح میرسید علیخان را بر صمدیّه می‌آورد و بسیاری از دقایق آنرا برای من می‌گفت و برایم املاء می‌کرد وهنوز از آن نوشته‌ها درمیان اوراقی که ازآن دوران نگاه‌داشته‌ام موجوداست. برای اقسام تاء در عربی بیست و چند قسم برشمرده بود که همه را من ضبط کردم و با خطّ ریز درحاشیهٔ صمدیّهٔ خود نوشتم وهنوز آن نسخه را دارم.

حساب سیاق وترسّل راکه پیش پدرم ودرمکتب میرزا عبدالغفار شروع کرده بودم، در مدرسهٔ قدسیّه تکمیل کردم. بطوری که انواع حساب‌جنس و نقد و جریب و قفیز ومن و اجزاء آنرا خوب یادگرفتم.

حساب و هندسهٔ جدید را با برنامهٔ مختصری که از تاریخ و جغرافیا داشتند هم درآن‌مدرسه آموختم. البته دنبالهٔ حساب‌وهندسه را بعداز دورهٔ مدرسه‌نیز ادامه‌دادم.

در همان ایّام تحصیل در مدرسهٔ قدسیّه، کتابی درحساب تألیف کردم که البته کودکانه است و نسخه‌اش هنوز در اوراق قدیم من هست.

آقایان قدسی همگی در خواندن و نوشتن صحیح قرآن متخصّص موروثی بودند. زیرا پدرشان مرحوم میرزا محمد علی (متوفی ۱۳۱۳ ه) ازاکابر خوشنویسان نثر و ثلث قرن سیزدهم و چهاردهم هجری است صاحب آثار خطّی و چاپی فراوان. من با اینکه قرآن را ازخانه تا مدرسهٔ حقایق تمام وکمال خوانده بودم، باز مخصوصاً یک بار نزد آمیرزا حسن قدسی خواندم که درواقع جزء ساعات خارج از برنامه بود واو با علاقهٔ فراوان دقایق تجوید را به من آموخت.

متن فارسی ما هم منشآت قائم‌مقام و منشآت فرهاد میرزا و منشآت امیر نظام و تاریخ معجم بود.

در خانه هم پیش پدرم شاهنامه وکلیّات سعدی و منتخب قاآنی و غزلیّات محمّد خان دشتی را شبها به درس می‌خواندم. داستان بیژن و منیژه را از من خواست حفظ کنم ومن الآن بااینکه بارها آنراخوانده‌ام ودرس‌داده‌ام، آنچه از بر دارم ازهمان روزگار است. قسمتی‌از اینها را حتّی قبل‌از رفتن به مدرسهٔ قدسیّه شروع کرده بودم مثلاً هفت هشت ساله بودم که پدرم نامهٔ خسروان به من درس می‌داد وآن کتابی‌است تألیف جلال‌الدّین میرزا وخلاصهٔ داستانهای شاهنامه‌است به‌نثر فارسی باقطع کوچک و خطّ نستعلیق و تصویرهای خوب.

می‌توانم بگویم دقیقه‌ای از وقت من بغیر از تحصیل صرف کار دیگر نمی‌شد. بامدادان پیاده نان و پنیری خورده یا نخورده از منزل خود در محلّهٔ پاقلعه به مدرسهٔ قدسیّه درمحلّهٔ درب‌امام می‌رفتم. وعصر نیز پیاده بخانه بازمی‌گشتم. درخانه بی‌درنگ به‌تکالیف مدرسه‌می‌نشستم وچون ازآن‌کار می‌پرداختم خودرا آمادهٔ درس پدرمی کردم که معمولاً پس‌از نماز مغرب وعشا شروع می‌شد وتا اواسط شب ادامه می‌یافت. باید بگویم که سنگین‌ترین برنامه‌های من همین درس پدرم بود. زیرا وی مخصوصاً درتعلیم و تربیت سختگیر و دیرگذشت بود. چه بساکه شبها بعداز فراغت از درس پدر همینکه از اطاق خارج می‌شدم، در ایوان منزل بسبب خستگی و بیخوابی از پلّهٔ مقابل اطاق بزمین می‌افتادم ومادر ازاطاق مجاور بیرون می‌آمد ومرا به‌بستر می‌برد.

پدرم درخوشنویسی معتقدبود که اوّل باید خطّ نسخ را بنویسند و بعد که دست قوّت گرفت بخطّ نستعلیق بپردازند. این بود که مرا بنوشتن خطّ نسخ وادار کرد، و علاوه بر مرحوم قدسی که در مدرسهٔ قدسیّه به من تعلیم مشق می‌داد، یکتن از دوستان خودرا (ملّا محمد تقی کاتب) بمعلّمی خطّ من گماشته بود که روزهای پنجشنبه خدمت او می‌رفتم و ازاو سرمشق و تعلیم خطّ می‌گرفتم. وچندان دراین فنّ پیش رفتم که جزء خوشنویسان نسخ وثلث بحساب می‌آمدم ولی دنبالهٔ آن هنررا نگرفتم ودروس علمی مرا مجال تعقیب آن هنر ارزنده نداد. ملا محمّد تقی مذکور شغل کتابت داشت و پیرمردی بود بسیار عفیف و نجیب. منزلش در همان محلهٔ نیم‌آورد درکوچهٔ زنجانی واقع درکوچهٔ معروفِ درخت سوخته (پشت مدرسهٔ نیم‌آورد) بود ودرخطّ شاگرد مرحوم پرتو اصفهانی بوده است. کتب بسیار خطّی و چاپی از جمله قرآن و زادالمعاد رکن‌الملکی بخطّ وی موجوداست. خداش بیامرزادکه حقّ تعلیم برمن دارد. بعدآهم درایّام طلبگی محض ادای‌وظیفه هم‌کمک به‌اومی کردم وهم‌خوداجرت خطّاطی می‌گرفتم.

تحصیل در مدرسهٔ نیم‌آورد

مدرسهٔ نیم‌آورد برسرراه مدرسهٔ قدسیّه واقع‌بود وچندان‌فاصله‌ای باآن‌نداشت و اساساً محلّهٔ نیم‌آورد و مسجد حاج محمّد جعفر آباده‌ای و درب امام همه جزء محلّهٔ قدیمی‌است‌که آنرا جمال کُله می‌گفتند. من همه روزه دررفتن به‌مدرسهٔ قدسیه ازمقابل مدرسهٔ نیم‌آورد ومسجددُرچه‌ای وهمچنین مسجدآمیرزااحمد اصفهانی ومسجدآخوند ملّاعبدالکریم گزی می‌گذشتم که هرسه از ساکنان مدرسهٔ نیم‌آورد بودند. گاهی که چهرهٔ روحانی آن بزرگان مخصوصاً آسید محمد باقر درچه‌ای راکه مظهر تقوی وورع بود می‌دیدم، آرزو می‌کردم که روزی بتوانم فیض محضر ایشان‌را دریابم. خوشبختانه مشیّت الهی مرا توفیق داد که سالیان دراز خدمت آن بزرگواران را درک کنم وازآنان بهره‌ها بیابم. از حسن قضا دوتن ازفرزندان مرحوم آسید محمد باقر به مدرسهٔ قدسیّه می‌آمدند. هر دو در قدس و طهارت و خلوص و صداقت خلف‌الصّدق پدر بزرگوار

بودند . بزرگتر آسید ابوالعُلی همدرس و دوست برادر بزرگ من بود . و برادر بزرگ من هم چنانکه گفتم بهمین مدرسهٔ قدسیّه می آمد ومن همراه‌او بمدرسه می‌رفتم . کوچکتر آمیرزا ابوالمعالی بود که بامن دوستی داشت ، و بااو همدرس بودم . اکثر ظهرهاهم باهم در همان مدرسهٔ قدسیّه هم‌غذا می‌شدیم . چراکه ظهرها ممکن نبودکه من از درب امام به محلهٔ پاقلعه بروم و دوباره بمدرسه برگردم .

ارتباطم با پسران دُرچه‌ای یکی‌از رشته‌های اتّصال من به مدرسهٔ نیم‌آورد شد . باز پیش‌آمد دیگر شدکه مرا بیش از پیش به تحصیلات قدیم کشانید و شوق و رغبتی در من برانگیخت و شرح آن چنین است :

در همان هنگام که در مدرسهٔ قدسیّه سیوطی می‌خواندم ، در مدرسهٔ نیم‌آورد حوزه‌ای‌ازطلاب مقدّمات‌خوان بریاست مدرّسشان مرحوم آسیدمحمدجواد دستگردی که در قدس و طهارت و استعداد تدریس کم‌نظیر بود و متأسّفانه چند سال بعد از آن رحلت‌کرد تشکیل شده بودکه هر روز یک نفر از طلاب درس می‌گفت و دیگران مشکلات خودرا از وی می‌پرسیدند و او را سؤال‌پیچ می کردند و با او به‌بحث و مناظره می‌پرداختند و او باید مثل استاد جواب بگوید . البتّه مرحوم دستگردی خود در این مباحثات ساکت بود . و همچنان سؤال و جواب و نقض و ابرام و لم و لا نسلّم مابین طـلّاب جریان داشت ، تا دست‌آخر خود مدرّس قضاوت می کرد که کدام‌یک صحیح می‌گفته‌اند .

تشکیل این قبیل حوزه‌ها مابین علما وطلاب قریب‌الاجتهاد نیز مرسوم بود . من نیزنظیرآنرا درمدارس‌جدید در دارالفنون‌ودانشکده اجراکردم . افسوس که‌برنامه‌های پیچ در پیچ فرصت نداد وآن روزگار سپری شد .

اتّفاقاً تشکیل حوزهٔ سیوطی طلاب مصادف با وقتی بود که مدرسهٔ قدسیّه بعداز ظهرها تعطیل می‌شد . من بااستجازه ازآسید محمد جواد به‌آن حوزه رفتم . همان روز اوّل تکلیف کردکه من درس بگویم . موضوع درس هم این شعر بود :

الإسمُ منه معربٌ و مبنی   لِشبَهٍ مِن الحروفِ مُدنی

من با کمال میل استقبال کردم و ابتدا ده‌بیست بیت قبل و بعد آن‌را باسرعت هرچه تمامتر بطور صحیح و درست خواندم. چنانکه مایهٔ اعجاب همگان شد. استاد به طلبه‌ها گفت ببینید این شاگرد معلّمخانه چگونه مثل چرخ آسیا الفیّه را می‌خواند (معلّمخانه تعبیر تحقیر آمیزی بود از مدرسه‌های جدید).

درسیوطی در شرح این بیت تحقیق نسبةً دقیقی هست که چرا در مبنی‌شدن اسم تنها یک شباهت به حرف کافی است، درصورتی که در غیر منصرف شدن دو شباهت به فعل لازم است. وشارح یک‌جا می‌گوید علّت آنست که اسم وحرف درجنس اعمّ شریک‌اند. البته این تحقیق که درسیوطی‌شده مخصوصاً باحواشی بسیارعالمانهٔ محققانهٔ مـلّاابوطالب برای‌شاگردمبتدی‌تاحدّی‌مشکل‌است. طـلّاب‌ازدوجهت نمی‌خواستند زیربار من بروند: یکی آنکه ازهمه کوچکتر بودم. دوم‌اینکه بقول‌خودشان من‌شاگرد معلّمخانه بودم وآنها طلبهٔ مدرسه. ازاطراف وجوانب مرا مورد سؤال قراردادند. من‌هم مانند یک مدرّس‌متتبّع همه را جواب گفتم. دست‌آخر رئیس‌حوزه تمام‌گفته‌های مراتصدیق کرد وتشویق و تحسین‌بسیار فرمودکه در روح من بسیار کارگرافتاد. وهمان تشویقی که ازآن استاد شریف‌دیدم مرابه‌ادامهٔ تحصیلات‌قدیمه وفداکاری درراه کسب علم ترغیب کرد.

بهرحال جاذبهٔ مجتهد بزرگ پرهیزگار آسیدمحمدباقر درچه‌ای وامثال‌او ازمقیمان مدرسهٔ نیم‌آورد، و دوستی من با فرزندان مرحوم آسید محمد باقر، وتشویق و تحسینی که درروز تمرین‌تدریس ازمدرّس مذکور دیدم، همه‌آتش شوق وعلاقهٔ فطری‌وجبلّی مرا تیزتر کرد و مرا به‌انتقال به‌مدرسهٔ نیم‌آورد مصمّم ساخت.

چون پدرم این علاقه را از من احساس کرد طبعاً بسیار خشنود و مسرور شد دراواخر سال ۱۳۲۸ه. ق. حدود دوسال قبل‌ازفوتش روزی من و برادر بزرگترم‌را همراه خود برداشت و به مدرسهٔ نیم‌آورد آورد. معلوم شد قبلاً با مرحوم آشیخ‌حسین رشتی رئیس‌الطـلّاب (متوفیٰ ۱۳۴۱) که درآن‌وقت همه‌کارهٔ طلاب ومدرسهٔ نیم‌آورد بود هم وعده شده و نیّت خود را به وی گوشزد نموده که می‌خواهد برای من و برادرم

حجره‌ای در آن مدرسه بگیرد . وقتی پدرم به مدرسه آمد آشیخ حسین را که در آن نزدیکی منزل داشت خبر کردند . او با قیافه‌ای خندان به مدرسه آمد و به پدرم گفت تمام حجره‌های صحن و زاویه و پائین و بالا (۶۰ حجره) اشغال است و حتّی در بعضی حجره‌ها دونفر و سه‌نفر مسکن دارند . فقط می‌توانیم یکٔ حجره را که حجرهٔ تابوتی می‌گویند دراختیار آقازاده‌ها بگذاریم . این حجره که در زاویهٔ فوقانی سمت جنوب غربی مدرسه بود ، دراصل دالانچه‌ای بوده که برای انبار مهمّات خادم مدرسه یکٔ طرف آنرا تیغه کرده و طرف دیگر را دری گذاشته بودند ، و واقعاً به تابوت می‌مانست . بطوری تنگٔ و خفه بود که اگر چراغ نفتی دو سه ساعت در آن روشن بود تنفس سخت می‌شد و شمع رو به‌خاموشی می‌رفت . پدرم ناچار پذیرفت . مرحوم آشیخ حسین رو بما کرد و گفت البته وقتی به مدرسه آمدید واستعداد خودرا نشان دادید ، حجره‌های بهتر بشما داده خواهد شد . چراکه این طـلّاب همیشه در حجره نخواهند ماند . اتّفاقاً همین طور هم شد و پس از چندی یکٔ حجره در زاویهٔ شمال شرقی به من دادند که خوب حجره ای بود و بعد از آن حجرهٔ صحن فوقانی سمت شمال مدرسه را به بنده دادند که از بهترین حجره‌های مدرسه شمرده می‌شد و تا آخرین دورهٔ تحصیل در آن حجره بودم .

از همان تاریخ یعنی سال ۱۳۲۸ ق . تا سال ۱۳۴۸ یعنی درست مدت بیست سال من باحجرهٔ مدرسه سروکار داشتم . البته دوسه سال اوّل را هم به‌مدرسهٔ قدسیه می‌رفتم وهم در مباحثات طلبگی شرکت می کردم . شبها را در مدرسه نمی‌ماندم و به‌خانه می‌رفتم ودرآنجا نیز شبها در نزد پدر بتحصیل ادبیات می‌پرداختم .

ازسال ۱۳۳۱ یکجا و بطورمهاجرت ازخانه ومحلّهٔ پاقلعه‌پاکشیدم وحجره‌نشین مدرسهٔ نیم‌آورد شدم ، درحالی که مدرسهٔ قدسیّه را هم تمام کرده بودم وبه‌من تکلیف می کردند که معلم آن مدرسه بشوم ، ومن باوجود احتیاج مادّی ادامهٔ درس طلبگی را ترجیح دادم .

فیض محضر مرحوم دُرچه‌ای

از همان اوائل ورود به مدرسهٔ نیم آورد ، خوشبختانه به محضر حضرت آیة‌الله العظمیٰ مرحوم آسید محمد باقر دُرچه‌ای که مرجع تقلید بود و در حوزهٔ درس خارجش جمعی کثیر از طلاب فاضل شاگردی می‌کردند راه یافتم ، و اندك اندك چندان به وی نزدیک شدم که از اهل بیت او محسوب می‌شدم . خلاصه از سال ۱۳۳۱ که حجره‌نشین رسمی آن مدرسه شدم تاسال ۱۳۴۲ ﻫ . ق . ـ سال وفات آن بزرگوار ـ ده دوازده سال متوالی ملازم خدمت او بودم . واکثر اوقات چای اول شب وهنگام سحر واحیاناً پخت و پزاورا که مخصوص ایام کسالت بود من مباشرت می کردم. درهنگام سلامت غذایش بسیار ساده بود و نان‌خورش شام و ناهار او یا پیاز و سبزی بود، یا دوغ یا سکنجبین .

وی در تربیت مذهبی و حلّ مشکلات علمی و دینی حقّی عظیم برگردن من دارد . دوسه سال آخر عمرش هم به‌درس تقریر اصول اوکه عصرها (حدود یک‌ساعت به غروب مانده) در ایوان شمالی مدرسه تشکیل می‌شد می‌نشستم . معمولاً درآغازدرس خطبهٔ حمدوثنای مختصری بعربی می‌خواند . هنوز صدای عالمانهٔ اوکه درمبحث قاعدهٔ تسلّط و لاضرر و روایت تحف‌العقول بحث می کرد در گوشم طنین‌اندازاست ؛ مقداری از تقریرات درس اورا هم نوشته بودم .

آن بزرگ در علم و ورع و تقویٰ آیتی بود عظیم و بحقیقت جانشین پیغمبر اکرم و ائمهٔ معصومین سلام‌الله علیهم اجمعین بود . درسادگی و صفای روح و بی اعتنائی به‌امور دنیوی گوئی فرشته‌ای بود که ازعرش به‌فرش فرودآمده و برای تربیت خلایق باایشان همنشین شده‌است . مکرّردیدم که سهم امامهای کلان برای‌او آوردند ودیناری‌نپذیرفت با اینکه می‌دانستم که بیش از چهار پنج شاهی پول سیاه نداشت . وقتی سبب می‌پرسیدم می‌فرمود من فعلاً بحمدالله مقروض‌نیستم وخرجی فردای خودرا هم دارم ومعلوم‌نیست که فردا و پس‌فردا چه پیش بیاید ، وما تدری نفسٌ ماذا تکسِب غداً . بنابراین اگر سهم امام را بپذیرم ، ممکن است حقوق فقرا تضییع‌شود .گاهی دیدم چهارصد پانصد

تومان که بپول امروزی چهار صد پانصد هزار تومان بود برایش سهم امام آوردند و بیش از چند ریال که مقروض بود قبول نکرد. اگر احیاناً لقمه‌ای شبهه‌ناک خورده بود، برفور انگشت در گلو می‌کرد و همه را برمی‌آورد. و این حالت را مخصوصاً خود یک بار به رأی‌العین دیدم. ماجری از این قرار بود: یکی از بازرگانان ثروتمند آن بزرگوار را با چند تن از علما و طلاب دعوت کرده بود. سفره‌ای گسترده بود از غذاهای متنوع باانواع تکلف و تنوق. آن مرحوم بعادت همیشگی مقدار کمی غذا تناول کرد. پس از آنکه دست و دهانها شسته شد، میزبان قباله‌ای را مشتمل بر مسأله‌ای که بفتوای سید حرام بود برای امضا حضور آن مرد روحانی آورد. وی دانست که آن میهمانی مقدمه‌ای برای امضای این سند بوده و شبههٔ رشوه داشته است. رنگش تغییر کرد و تنش بلرزه افتاد و فرمود من بتو چه بدی کرده بودم که این زقوم را به حلق من کردی؟ چرا این نوشته را پیش از ناهار نیاوردی تا دست به این غذا آلوده نکنم. پس آشفته‌حال برخاست و دوان دوان به مدرسه آمد و کنار باغچهٔ مدرسه مقابل حجره‌اش نشست و باانگشت به‌حلق فرو کردن همه را استفراغ کرد و پس از آن نفس راحتی کشید.

لطف و اعتماد آن بزرگوار درحق بنده بحدی بود که این اواخر جواب استفتاهائی را که از او می‌شد به من محول می‌فرمود. یعنی آنچه را که فتوای خاصی در آن نداشت، بخودم وامی‌گذاشت. البته همیشه بعد از نوشتن جواب استفتا، صورت نوشته‌را بدقت می‌خواند و اگر نظری در عبارت یا مطلب آن داشت، باصلاح می‌آورد. جواب اکثر استفتاهائی که در اواخر عمر از او شده بخط من است. مهر اسم خود را که بهیچ کس حتی فرزندانش نمی‌داد بدست من می‌سپرد تا پای استفتاها و اسناد شرعی که اجازه می‌فرمود بزنم.

خلاصه اینکه من از شرف صحبت آن بزرگ‌مرد روحانی فیضِ بسیار برده و ذخایر گرانبها اندوخته‌ام. رحمة‌الله علیه رحمةً واسعةً و جزاه‌الله عنّی خیرَ الجزاء بحقّ آبائه الکرام علیهم‌السّلام.

استادان و مربیّان دیگر

اوّلین درس مستقل ّ طلبگی من از حوالی ۱۳۳۰ق. شروع شده‌است که خدمت مرحوم آشیخ‌علی یزدی (متوفّی ۱۳۵۳ق.) مدرّس معروف اصفهان درمدرسهٔ صدر به‌تحصیل مغنی پرداختم و سپس مطوّل را نیز نزدایشان بدرس‌خواندم. (البته مشکلات منطقی و فلسفی کتاب مطوّل را خدمت مرحوم آشیخ محمّد حکیم و مرحوم آخوند ملا محمد کاشانی حلّ می کردم).

قسمتی از شرح لمعه را نیز نزد آشیخ علی مذکور تلمّذ کردم.

از جمله استادان من در ادبیّات عرب مرحوم حاج سیّد محمد کاظم کروندی اصفهانی است که قسمتی از بابهای آخر مغنی را از باب چهارم ببعد و نیز شرح نِظام و پاره‌ای دیگر از متون ادبیات عرب را در خدمتِ ایشان تحصیل کردم.

دیگر از استادان بزرگوار من مرحوم آخوند مـلّا عبدالکریم گزی است. وی براستی شیخ بهائی عصر خود بود و مرجعیّت تامّهٔ قضا و فتوی داشت، ودرعین‌اینکه سی چهل سال تمام امور قضائی اصفهان و توابعش دردست او بود، شبی که در گذشت خانوادهٔ او نفت چراغ و نان شب نداشتند. ومرحوم فشارکی ازمحلّ وجوهات حواله داد تابرای خانوادهٔ او شام شب و لوازم‌معیشت تهیّه کردند. ومن‌خود یکی‌ازحاضران آن واقعه و مباشر آن خدمت بوده‌ام.

اوّل آفتاب و پیش از ظهرها و اوائل شب، پس از نماز مغرب و عشا حوزهٔ درس‌فقه‌واصول‌داشت. من‌خدمتِ ایشان شرایع محقّق ومکاسب شیخ‌مرتضی‌انصاری را تحصیل کردم. وی همه نوع حقّ ولی‌نعمتی برگردن من دارد. گاهی کتابهای مورد حاجت مرا از محلّ موقوفه‌ای که مخصوص این کار بود برای من تهیه می کرد درصورتی که دیگرمراجع حتی کسانی که موقوفات کلان برای‌همین‌منظور دردست داشتند دیناری به‌طلاب کمک نمی کردند. خدایش‌بیامرزادکه چه بزرگ مردی بود!!. وفاتش‌درسال ۱۳۳۹ق. بود و مدفنش در بقعهٔ وسط تکیهٔ کازرونی در تخته فولاد است، همانجا که

مرحوم آسید محمد باقر درچه‌ای و برادرش آسید مهدی نیز مدفونند . واوّل کسی که در آن‌بقعه زمان خود حاج میرزا محمدحسین کازرونی بانی تکیه وباصرار خوداو مدفون شد همین آخوندگزی بود ؛ تغمّده‌الله برحمته وغفرانه وافاض علیه شآبیب رضوانه .

دیگر آمیرزا احمد اصفهانی از ائمهٔ فقها و مدرّسان مدرسهٔ نیم‌آورد . او در مسجد نزدیک مدرسه امامت داشت . و در هر نماز جمع کثیری به او اقتدا می کردند . وفاتش درسال ۱۳۴۸ ه . ق . اتفاق‌افتاد ودرخانه‌اش درکوچهٔ درخت سوخته پشت مدرسهٔ نیم‌آورد مدفون شد طیّب‌الله ثراه .

وی در تدریس شرح لمعه که حوزه‌اش در ایوان بزرگ آن مدرسه تشکیل می‌شد تخصّص وشهرتی عظیم داشت وهمواره جمعی کثیر ازطلاب به‌درس او می‌رفتند وازآن‌جمله این حقیر بودم .

بسبب ظرافتهائی که در اثنای درس و مخصوصاً در اواخر درس داشت ، همیشه طـلّاب با حالت خنده و بشاشت از درس او برمی‌خاستند .

من کتاب نجات العباد را در فقه بسیط ، و شرح باب حادی عشر را درکلام ، و شرح لمعه را در فقه استدلالی ، وعلم رجال و درایه را از روی رجال ابوعلی خدمت آن عالم ربّانی تحصیل کردم . خاکش از آب رحمت الهی سیراب باد .

مرحوم آسید مهدی دُرچه‌ای برادرکوچک آسیدمحمّدباقرکه اونیز ازساکنان مدرسهٔ نیم‌آورد بود هم یکی ازاساتید من‌است . این مرد درعلم‌وتقوی وامانت‌وصداقت نسخهٔ ثانی برادر بود . فوتش بسال ۱۳۶۴ق . بود و در بقعهٔ تکیهٔ کازرونی درجنب برادربزرگترش‌مدفون شد. حقیر کتاب‌قوانین‌الاصول‌رانزدایشان‌خواندم. ازجلوه‌های تقوی و زهدآن بزرگ یکی‌آنکه دراوائل ایّام قحط و مجاعهٔ سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۳۷ق . که مصادف‌بود باجنگ بین‌الملل‌اول ده بیست من آرد درخانه داشت ، وعائله سنگینی هم داشت . بمحض اینکه آثار گرانی نمودار شد مرحوم آسید مهدی آن ده بیست من آرد را فروخت . و چون به‌او گفتند لازم بودکه شما احتیاط می کردید و حتّی مقدار

دیگری هم می‌خریدید ، جواب داد ترسیدم شبههٔ احتکار داشته باشد . خدا بزرگ است رحمةالله علیه رحمةً واسعةً .

دیگر از استادان فقه و اصول من مرحوم حاج میر محمّد صادق خاتون آبادی متوفیٰ بسال ۱۳۴۸ ق. است که در فقه واصول مجتهد علّامه بود . وی از شاگردان برگزیدهٔ آخوند ملامحمد کاظم خراسانی و آسید محمد کاظم یزدی بوده‌است . بنده قسمت عمدهٔ سطح را که از آن جمله تمام کتاب فرائدالاصول شیخ مرتضی انصاری است خدمت او خوانده‌ام ومدتی نیز در درس خارج فقه و اصول او شرکت کرده‌ام . طیّب‌الله ثراه و جعل فی الجنة مثواه .

بالجمله در درس فقه‌واصول بجائی رسیدم که ازمراجع تقلید اجازهٔ اجتهاد به بنده داده شد . وازآن جمله است اجازهٔ اجتهاد مرحوم آخوند ملامحمّد حسین فشارکی فقیه مدرّس معروف از مراجع بزرگ فتوی و قضای اصفهان .

امّا درعلوم عقلی بزرگترین استاد من مرحوم برهان المتألهین ، خاتم المدرّسین ، عالم ربّانی و حکیم صمدانی آشیخ محمد خراسانی بود معروف به حکیم (متوفیٰ بامداد شنبه غرهٔ ذی‌الحجّهٔ ۱۳۳۵ هـ. ق.) ازشاگردان برجستهٔ مرحوم جهانگیرخان قشقائی که حجرهٔ اقامت و محل تدریس او مدرسهٔ صدر بازار بزرگ بود . تلمّذ من خدمت آن استاد از شرح شمسیّه تا اسفار و شفا حدود هیجده سال بطول انجامید . دو دورهٔ فلسفهٔ مشّاء و اشراق را خدمت ایشان دیدم . متن شرح هدایهٔ ملّا صدرا ، شرح منظومهٔ حاجی سبزواری ، اشارات ، اسفار ، شفا ، شرح فصوص ، شرح مفتاح‌الغیب قونوی را بدرس در نزد ایشان خواندم .

قسمت عمدهٔ منطق شفارا نیز درایّام تعطیل ازمحضرشان استفاده کردم . وچون کتاب منحصر به یک نسخه بود ، قسمت اعظم آنرا خود رونویس کردم و بعضی را نویساندم . تحریر اقلیدس را هم که اصول علم ریاضی است ، خدمت ایشان تحصیل کردم روانش از پرتو رحمت و رضوان الهی شادمان و روشن باد . خلاصه تحصیلات من در

منطق و فلسفه بجائی رسید که از استاد بی‌نیاز شدم و دو سه مرتبه استاد بزرگ من چه در حضور وچه در غیاب من گفته بود که فلان کس دیگر احتیاج به استاد ندارد. زیرا من بر عایت ادب با اینکه اسفار را خوانده بودم بازبدرس معظّمٌ له می‌رفتم والبتّه درس هم بی بحث و گفتگو خاتمه نمی‌یافت.

دیگر از اساتید فلسفهٔ من مرحوم آشیخ اسدالله حکیم قمشه‌ای است که درشعر «دیوانه» تخلّص می‌کرد و نمونهٔ اشعارش در مجموعهٔ شعرای اصفهان طبع شده‌است. متأسّفانه عمر او کفاف نداد ودرجوانی بسال ۱۳۳۴ ق. درگذشت. روانش شادباد.

استاد دیگرم در معقول حاج مـلّا عبدالجواد آدینه‌یی است از اساتید معقول و ریاضیات (متوفی ۱۳۳۹ ق.) که در محاورات او را «حاجی ملاجواد» می‌گفتند. وی درتدریس سلیقه‌ای بسیارخوب ومستحسن داشت. مطالب را بسیارمنقّح وخالی‌از حشووزواید بیان‌می‌فرمود. متون معقول ومنقول مثل شرح منظومه وشرح کبیر وقوانین واحیاناً شرح‌نفیسی وهیأت و نجوم را تدریس می‌کرد. خطّی پخته وشیرین نیزمی‌نوشت و بیشتر کتب درسی خودرا باهمان‌خطّ خوش تحشیه کرده‌بود. من بخشی‌ازشرح‌منظومه و شرح کبیر فقه و یک دورهٔ کامل از فنّ نجوم و معرفةالتقویم را از روی متن‌کتاب خاتون‌آبادی نزد آن بزرگوار تحصیل کردم. محلّ تدریس و امامت جماعت او مسجد ذوالفقار بود. کتاب خاتون‌آبادی را هم در ماه رمضان بعداز نماز ظهر وعصر درهمان مسجد برای ما تدریس می‌کرد. هنوز قیافهٔ باوقار وصدای دلنشین‌او در چشم‌وگوش من است. تربتش از شمع رضای الهی پرنور باد.

قسمتی ازفنون هیئت و ریاضی جدید و فنّ اسطرلاب وفنّ استخراج تقویم را ازروی زیجهای قدیم خدمت مرحوم حاج‌میرزا سیدعلی‌جناب صاحب کتاب‌الاصفهان (متوفّی ۱۳۴۹ ق.) فراگرفتم. همه هفته روزهای تعطیل پنجشنبه و جمعه برای تلمّذ بمنزل او و در محلهٔ سر سینه پائینی می‌رفتم. خدایش بیامرزاد.

چون درفلسفهٔ قدیم تحصیل طبّ هم‌لازم‌بود، یک‌دورهٔ کامل‌طبّ قدیم نیزدیدم.

درطبّ از محضر چند تن از استادان بهره‌ورشدم : یکی همان مرحوم آشیخ محمد حکیم ، دیگر مرحوم حاج میرزا علی آقا واعظ پرهیزکار و حکیم و طبیب عالی قدر اعلی‌الله مقامه . دیگر میرزا ابوالقاسم ناصرحکمت احمدآبادی .

کلیّات قانون را در نزد آشیخ محمد حکیم خواندم با شرح قرشی که از بهترین شروح کلیّات قانون است . ضمناً قسمت تشریح را براهنمائی استاد ازروی کتاب مصوّر فرانسه فراگرفتم . قسمت معالجات قانون را خدمت مرحوم حاج میرزا علی آقا شیرازی و شرح نفیسی وشرح اسباب را خدمت مرحوم آمیرزاابوالقاسم ناصرحکمت احمدآبادی خاتمهٔ اطبّای علمی و عملی قدیم اصفهان درس خواندم . بخاطر دارم که هنوز قبرستان چملان بحالت سابق بود . و در بعضی گودالها دیده می‌شد که چهار قبر بر روی هم واقع شده است . گاهی روزها در خدمت جناب حاج میرزا علی آقا به آن قبرستان می‌رفتیم و اسکلت استخوانها را بازدید می کردیم .

این سه‌استاد طبّ که نام بردم هرسه درتحصیل طبّ علمی وعملی شاگرد مرحوم حاج میرزا محمّدباقر حکیم‌باشی (متوفیّ ۱۳۲۷ق.) بوده‌اند که ازنوابغ طبّ وپزشکی در زمان خود بوده است .

امّا مرحوم آخوند ملامحمّد کاشانی (متوفیّ ۱۳۳۳ ه. ق.) درآن‌موقع دورهٔ پیری و نقاهت اواخر عمر را می گذرانید و درس رسمی نمی‌داد . ولی چون مرا شناخت به سابقهٔ آشنائی پدرم که از شاگردان مخصوص او بوده بی‌اندازه محبّت وبشاشت نمود و اجازه داد که مشکلات درس خود را از وی بپرسم . من این اجازه را مغتنم شمردم و بسیاری از مشکلات کتاب مطوّل وهیأت قدیم را از ایشان پرسیدم و بابیان وحضور ذهن ومهارت عجیب که نمی‌توانم وصف کنم چنان تفهیم فرمود که هنوز تقریر او وآهنگ صدای او در ذهن من هست ؛ قدّس‌الله سّره العزیز .

دیگر از استادان عالی‌مقام که حقّی عظیم برمن دارد وهنوز خوشبختانه در قید حیات است و منبع افاضات ، استاد علّامه آیةالله العظمی قدوةالاصحاب جناب حاج

آقا رحیم ارباب اصفهانی است متعنا الله بطول بقائه ، که بیشتر تحصیل هیأت ونجوم من خدمت ایشان بوده است .

دودوره هیأت مسطحهٔ استدلالی خدمت ایشان تحصیل کردم . بعلاوه قسمتی از فقه مخصوصاً باب میراث راکه مربوط به‌مسائل ریاضی است ، وهمچنین کتاب خلاصة‌الحساب شیخ بهائی راکه دورهٔ حساب و مساحت و جبر و مقابلهٔ قدیم است در پیش ایشان خواندم . کتاب تحفهٔ شاهیهٔ ملاقطب شیرازی راکه ازکتب عالی هیأت استدلالی قدیم است و در آن تاریخ در اصفهان نسخه‌اش منحصر بفرد بود بدستور آن بزرگوار واستاد دیگرم آشیخ محمّد حکیم نسخه‌برداری کردم وآن نسخه هنوز موجود است . همچنین شرح بیست باب اسطرلاب ملا علی بیرجندی نیز نسخه‌اش منحصر بفرد بود وازآن نیز بدستور آشیخ محمد نسخه‌ای برای خود کتابت کرده‌ام که هنوزموجوداست . ولادت جناب آقای حاج آقا رحیم ارباب دوازدهم جمادی‌الآخرهٔ ۱۲۹۷ ه. ق. است .

جناب آقای ارباب شاگرد خاصّ‌الخاصّ مرحوم آخوند کاشانی بوده‌اند ، چنانکه مرحوم شیخ محمد حکیم شاگرد خاصّ الخاصّ جهانگیرخان بوده‌اند . و من درحقیقت از نوادگان معنوی آخوند کاشانی وجهانگیرخان هستم .

مشایخ اجازه

اجازات این‌حقیر دوفقره است : یکی اجازهٔ روایت ، ودیگری اجازهٔ اجتهاد .

بزرگترین مشایخِ روایت من مرحوم آیة‌الله آشیخ مرتضی آشتیانی است که در تهران به من اجازهٔ روایت داد . اجازهٔ ایشان به اصطلاح اهل روایت و درایت جزو اسناد عالی است . بدین سبب که فقط ازاو به‌یک‌واسطهٔ پدرش به‌شیخ‌مرتضی انصاری اعلی‌الله مقامه می‌رسد وکمتر اجازه‌ای به این قلّت واسطه به شیخ انصاری می‌پیوندد .

دیگر مرحوم آشیخ محمد حسین فشارکی است که دو سه فقره اجازهٔ مختصر و مفصل به‌بنده داده است که یکی اجازهٔ اجتهاد است ومابقی اجازهٔ روایت .

امّا اجازهٔ اجتهاد ، علاوه بر اجازهٔ مرحوم فشارکی مذکور ، فقیه‌مجتهدمعروف

آمیر سید محمد نجف‌آبادی مدرّس معروف کفایه از شاگردان مرحوم آخوند خراسانی (متوفیٰ ۱۳۵۸ ق .) ، و نیز آیة‌الله حاج میرزا عبدالحسین سید العراقین خاتون‌آبادی پاقلعه‌ای (متوفی ۱۳۵۰ ق .) هردو به‌حقیر اجازهٔ اجتهاد داده‌اند .

کیفیّت تحصیل وگذران معیشت

چنانکه گفتم من ازسال ۱۳۲۸ق . در مدرسهٔ نیم‌آورد دارای حجره‌ای شدم . همان حجرهٔ تابوتی کذائی ! دو سه سال اوّل شبها را بخانه می‌رفتم . امّا از سال ۱۳۳۱ یکباره ازخانه و محلّهٔ خود بمدرسه آمدم و مقیم شبانروزی آنجا شدم . و این تا سال ۱۳۴۸ ادامه‌یافت . بدین‌ترتیب بیست سال اززندگی من درمدرسهٔ نیم‌آورد بسر آمد . این مدرسه قریب ۷۵نفر طلبه داشت از مبتدی و منتهی . واعاظم علمای آن‌عصر درآن ساکن بودند ، و بتدریس اشتغال می‌ورزیدند .

در این مدّت سودائی جز علم وکمال درسر نپروردم و بهیچ چیز جزآن نیندیشیدم چنان ازخانه و محلّهٔ خود بیگانه شده بودم که دیگر درآنجا کمتر مرا می‌شناختند .

درمجاعهٔ سال ۱۳۳۶ق . دستور داده‌بودندکه نانواهای هرمحلّ تنها به‌اهل‌محلّ نان بدهند و من ناچار به‌محلّهٔ خود می‌رفتم و برای خاندان خود با رنج و مشقّت نانی تهیه می کردم . نخستین روز مشهدی علی نانوا ـ نانوای محلّ ـ مرا نشناخت واز نان‌دادن به من خودداری کرد . دراین اثنا مرحوم آمیرزا عباس پاقلعه‌ای رسید وبه‌من خوشامد گفت ومرا به‌اوشناسانید . غرض‌این که دراثرمهاجرت‌ازخانه‌ومنزل واقامت درمدرسه چندان بااهل محلّ خود بیگانه شده بودم که مرا نمی‌شناختند !

در این مدت هیچ شب رختخواب نمی‌انداختم و چه بسا اصلاً تا بامداد بیدار می‌ماندم وگاه مرحوم آسید محمّدباقر دُرچه‌ای رضوان‌الله علیه مرا ازاین‌نوع ریاضت منع می کرد .

بخاطردارم شب عیدغدیری هریک ازطلاب بنحوی وسیله‌ای برای سرورخود

فراهم کرده بود . ومن آن شب تنها وسیلهٔ عیش و سرور خودرا این قراردادم که بستر بگسترم و در آن آسوده تاصبح بخوابم .

می‌توانم گفت حدود بیست سال طلبگی وتدریس من یک ساعتش بیهوده نمی گذشت. روزهای تعطیل هم درس‌های تعطیلی می‌خواندم . ازآن جمله همان درس هیأت وریاضی جدید و اسطرلاب و استخراج تقویم بود که خدمت مرحوم جناب تلمّذ کردم . منطق شفا را هم بعد از ظهرهای ایّام تعطیل می‌خواندم . ساعات فراغت و تفنّن و تفریح خودرا بمطالعهٔ دواوین عربی وفارسی وحفظ منتخبات آن می گذراندم و نمونهٔ یادداشتهائی راکه در آن وقت برداشته‌ام هنوز دارم . چه بسا دواوین خطّی که هیچ یک از شعرا و ادبای وقت آنرا ندیده بودند و من آنرا از کتابخانهٔ مرحوم حاج میرزا حسن خان شیخ جابری انصاری وحاج آقا منیر احمدآبادی بتوسط آقااسمعیل که شاگرد طلبگی من بود می گرفتم وکاملاً می‌شناختم و منتخبات آنرا برای خود می‌نوشتم و حفظ می کردم . عصرهای جمعه‌نیز چندسال درانجمن شعرای‌شیدا می‌رفتم که‌گاهی مرحوم‌آخوند ملاعبدالکریم گزی نیز آن حوزه را زینت می‌داد واز مدرسهٔ نیم‌آورد باهم به‌آن انجمن می‌رفتیم .

درآن ایّام به طلاب مدارس از هیچ ممرّ و بهیچ‌عنوان حقوق رسمی داده‌نمی‌شد موقوفات مدارس‌را نیز مستأکله برده و خورده‌بودند . طلابی که وسیلهٔ معاشی‌نداشتند درنهایت مضیقه و عسرت و بافقر و تهی‌دستی بسر می‌بردند . من‌نیز که ازمیراث مادّی پدر چیزی نداشتم از آن برکنار نبودم . تنها وسیلهٔ معیشت من کتابت بود که در مقابل هر هزار بیت یک تومان می گرفتم . پیش از این گفتم که من معلّم خطّی داشتم بنام ملا محمد تقی که قرآن بخطّ او زیاد چاپ شده ومن در نزد او مشق می کردم . اومرد بسیار کم روی عفیفی بود و بهر هزار بیت سه تومان تا پنج تومان می گرفت وگاه بعضی افراد مزاحم کارهائی بااجرت‌اندك براو تحمیل می کردند . من ازاوخواستم که این‌نوع کارهای کم مزد را به من بدهد واو پذیرفت و خوشحال هم شد . واین برای من هم درس بود هم

ممرّ معاش . بیست سال بدین ترتیب درنهایت مناعت باسختی هرچه‌تمامتر گذراندم تاجائی که دیگر بین من و خدای من حجّتی نماند .

مزایای فرهنگ قدیم

بد نیست یادآور شوم که فرهنگ قدیم را امتیازاتی بود . مهمترین آن امتیازات بدین قرار است :

۱ـ محرّك مادّی و هدف دنیوی در کار نبود . تحصیل هرقدر هم که پیشرفته بود «مزایای قانونی» نداشت . علم شرف ذاتی داشت ، وطلبه کارخود را عبادت تلقّی می کرد و خدمتی دینی می‌دانست . نمره وامتحانی چنانکه فعلاً معمول است در کار نبود .

۲ـ استاد بهیچ وجه برشاگرد تحمیل نمی‌شد . فلان‌طلبه‌ای که می‌خواست سیوطی بخواند ، می‌رفت دردرس چند استاد سیوطی گوی شرکت می کرد وهر کدام راکه بهتر می‌پسندید و تقریر و بیان و شیوهٔ تدریس او را بهتر مناسب حال خود می‌دید ، همان را انتخاب می کرد .

۳ـ محصّل بهرجاکه می‌رسید ، مراتب پائین‌تررا خود درس می‌داد . هم محصّل بود هم معلّم . مثلاً من‌خود وقتی صمدیّه می‌خواندم ، عوامل ملامحسن وصرف میررا تدریس می کردم. سیوطی که‌می‌خواندم ، صمدیه‌را درس می‌دادم وهکذامغنی که می‌خواندم خود سیوطی می گفتم .

۴ـ دانشجویان در سؤال و ایراد آزاد بودند و از استاد واهمه‌ای نداشتند و کمتر جلسهٔ درسی بدون جرّ و بحث بپایان می‌رسید .

۵ـ پس‌ازدرس طلاب خود به مباحثه می‌پرداختند و درس را بازگومی کردند و به‌یکدیگر اشکال می گرفتند و جواب می‌دادند و به این ترتیب نوعی ورزیدگی حاصل می کردند .

۶ـ محیط هم بسیار مناسب بود ومعلّم همیشه دراختیاردانشجو قرارداشت، واورا فرزند روحانی خود می‌دانست و همه در یک محیط می‌زیستند .

۷- بالاخره تقوی و توکّل وایمان همه راگرم می‌داشت وامیدوار وبانشاط .

تدریس در مدارس قدیم

چنانکه گفتم هر قدر درس خودم بالاتر می‌رفت ، قسمتهای پائین‌تر را به طلاب درس می‌دادم . و دست‌آخر مغنی ومطوّل وشرح شمسیهٔ منطق می گفتم وحوزهٔ تدریس این متنهای اخیر معروفترین وگرمترین حوزه‌های درس ادبیات و منطق اصفهان بود ، و در شبستان مسجد جارچی منعقد می‌شد و مخصوصاً آنجا را انتخاب کرده بودم که از سر و صدا و مرأی و منظر خلق دور باشم .

حوزهٔ درس من چند سال متوالی طول کشید و تا سال ۱۳۴۸ ق . ادامه یافت و پیوسته هفتادهشتاد طلبهٔ محصّل درس‌خوان درحوزهٔ درس‌من می‌نشستند . ووقتی که درسی را شروع می کردم از محلات دوردست اصفهان خواه از طلاب مدرسه نشین وخواه کسانی که درمنزل تحصیل می کردند گروهاگروه به‌درس من می‌آمدند .

از شاگردان آن تاریخ که اکنون همه‌جزء فضلا وحجج‌اسلام‌می‌باشند دراصفهان وقم وتهران وعتبات عالیات بسیارند . از جمله دراصفهان آقایان شیخ مرتضی اردکانی حاج شیخ عبّاس ادیب حبیب‌آبادی ، آمیر سید حسن مدرّس بیدابادی ، موسوی شمس‌آبادی ، حاج شیخ محمود شریعت ریزی ، آسیدحسن میر بد قمشه‌ای واعظ‌معروف و اشخاص دیگر هستند . و از اساتید دانشگاه در تهران حاج آقا کمال‌الدین نوربخش وآقای جعفر آل‌ابراهیم . جمعی دیگر نیز داخل معارف و دادگستری شده‌اند .

در اوائل ورود من به طلبگی مابین طـلّاب‌اصفهان معمول‌نبود که بنیهٔ ادبیّت و عربیّت و منطق را از ابتدا تقویت کنند . بمحض اینکه جامع‌المقدمات می‌خواندند ، به‌درس فقه‌واصول می‌رفتند . من چندسال زحمت کشیدم واین‌نقیصه را رفع کردم واگر درحال حاضر توجهی به‌آن قسمت می‌شود ازآثار همان ایّام است .

تدریس در مدارس جدید و دانشگاه

درحوالی سال ۱۳۰۰ شمسی برای تدریس به مدرسهٔ صارمیه رفتم که نخستین

مدرسهٔ متوسطهٔ کامل اصفهان بود. رفتن من به آن مدرسه هم در حقیقت نوعی از اضطرار بود. چون خود در طلبگی غرق تحصیل و تدریس بودم، تدریس آن مدرسه‌را به این شرط پذیرفتم که برنامهٔ دروس مرا بعد از ظهر چهارشنبه و تمام روز پنج شنبه بگذارند که با دروس طلبگی مزاحمت نداشته باشد. چراکه درسهای طلبگی معمولاً از بعداز ظهر چهار شنبه تعطیل می‌شد.

درآن‌تاریخ هنوز شعبهٔ ادبی وعلمی ازهم جدانشده‌بود ومحصّلین برنامهٔ سنگینی داشتند. من در دورهٔ دوم آن دبیرستان عربی وفقه و منطق وفلسفه می گفتم.

اولین دیپلمه‌های کامل متوسطه دراصفهان در ۱۳۰۴شمسی یعنی پنجاه سال قبل از زیر دست بنده بیرون آمدند. مدیر مدرسه ضیاءالدّین جناب بود. و مرحوم دکتر علی زاهدی معلم ریاضیات، و دکتر غلامحسین زیرک‌زاده، وآقای نصیرالدین خواجوی درآن تدریس می کردند. از شاگردان برجستهٔ آن زمان آقای پروفسور محمّدتقی‌خان فاطمی آگرژهٔ ریاضی، وآقای دکتر محمد نصیری رئیس دانشکدهٔ حقوق، ودکتر کمال‌الدین جناب را می‌توانم نام ببرم.

نظر من از تدریس در مدرسهٔ صارمیّه بیشتر تهیّهٔ کمک معاش بودکه اتفاقاً چندان اثری هم نداشت. زیرا بودجهٔ مدرسه مرتّب وکافی نبود و چندماه به چند ماه حقوق بنده عقب می‌افتاد و سوخت می‌شد. درآخرکار هم وقتی از مدرسهٔ صارمیّه رفتم که چند ماه طلبکار بودم وآن هم وصول نشد.

درسال ۸ - ۱۳۰۷شمسی وارد خدمت رسمی معارف شدم باحقوق ماهی هشتاد تومان درحالی‌که با همان لباس روحانی بودم و آنرا یک خدمت موقت تلقی می کردم نه خدمت همیشگی. در سال اول که مرا به تبریز فرستادند، بعنوان تأسیس کلاس ادبی درمدرسهٔ متوسّطهٔ تبریز بود. وحتّی درصورت کنترات هم قید شده‌بودکه اگر مایل به‌ادامهٔ خدمت نباشم یک ماه قبل اطلاع دهم ومن هم باهمان قصد به‌سفر تبریز رفتم. حجرهٔ مدرسه را نیز داشتم و بدست یکی از شاگردان خود سپرده بودم. در تعطیل

تابستان برگشتم و به تدریس ادامه دادم. ولی در اثر قانون تغییر لباس و عوامل دیگر چنان شد که حوزه‌های طلبگی بهم خورد و طلّاب تارومار شدند ومدرسه‌ها خالی‌از سکنه ماند چندانکه حجرات بعضی ازمدارس مهم را ادارهٔ فرهنگ واوقاف اصفهان برای انبارکالا به‌کسبهٔ بازار اجاره داد. من نیز ناچار حجرهٔ مدرسه را تخلیه‌کردم واین در شهریور ۱۳۰۸ شمسی و ۱۳۴۸ قمری بود.

درخصوص تغییر لباس، من مطابق قانون رسمی آن زمان بسبب داشتن جواز مدرّسی و اجازهٔ اجتهاد معاف بودم وکسی هم انصافاً متعرّض من نمی‌شد. و لیکن اوضاع را در تهران و آذربایجان طوری دیدم‌که خود باختیار تغییرلباس دادم.

درسال ۱۳۱۰ از تبریز به‌طهران منتقل شدم و در مدرسهٔ دارالفنون به تدریس در دورهٔ دوّم پرداختم. علاوه بردارالفنون مدتی هم به‌مدرسهٔ شرف مظفری می‌رفتم.

در دبیرستان نظام و دانشکدهٔ افسری نیز چندی تدریس کرده‌ام. در سال ۱۳۱۹ ش. علاوه بر دبیرستان درس کلاس مخصوص ادبی دانشسرای عالی نیز بمن محوّل‌شدکه برزخ‌بین‌دبیرستان‌ودانشکده‌بود. بعدازآن‌چندی‌معلم کلاس‌روزنامه‌نگاری بودم‌که در دانشکدهٔ حقوق سابق واقع دریکی ازکوچه‌های خیابان لاله‌زار بود.

کم‌کم از دبیرستان به دانشکده منتقل شدم.

دروس من در دبیرستان عبارت بود از متون فارسی و تاریخ ادبیات و صناعات ادبی و عروض و مصطلحات علوم. مدّتی هم جزوه‌ای از فلسفه وکلام را تدریس می‌کردم‌که مخصوص اثبات صانع و نبوّت عامّه و خاصّه و معاد بود.

درآن ایّام ساعات مدرسه روزی شش ساعت بود. ۴ساعت صبح ودوساعت بعداز ظهر. من از ابتدای خدمت معارف تا موقعی که به‌دانشکده منتقل شدم، اکثر چنان بودکه درهفته چهل‌ساعت تدریس می‌کردم یعنی تمام ۳۶ساعت را باچندساعت فوق‌العاده. گاه چنان اتّفاق می‌افتاد که ساعات فوق‌العادهٔ ما تا حوالی مغرب طول می‌کشید، و وقتی از درس فارغ می‌شدم دیگر لب و دهنم قوّت حرف زدن نداشت.

تدریس من در دانشکدهٔ حقوق چندین سال فقه سال سوم قضائی بود و من از این بابت حق‌الزّحمه‌ای نمی گرفتم و محض برای خدمت به علم و دین بود. هرچند ده دوازده سال زحمت بسیار کشیدم امّا خشنودم که وضع فقه آن دانشکده را که پیش از آن چندان مناسب نبود اصلاح کردم و شاگرد و استاد هردو متوجّه شدند که فقه اسلامی یکی از ارکان عمدهٔ کارگاه قضائی و حقوقی است.

در دانشکدهٔ ادبیات در دورهٔ لیسانس و دورهٔ دکتری صناعات ادبی تدریس می کردم.

در سال ۱۳۴۵ با تقاضای خودم بازنشسته شدم. و سپس بعنوان استاد ممتاز برگزیده شدم و بدین ترتیب در درس من وقفه‌ای حاصل نشد و پس از تقاعدهم همچنان بکار تدریس ادامه دادم.

درس پس از تقاعد تاریخ علوم و معارف اسلامی بود که دوسه سال متوالی دورهٔ آنرا برای شاگردان فوق لیسانس و دانشجویان خارجی تدریس کردم. اینک مدت یک سال است که بواسطهٔ کسالت کمتر به دانشکده می‌آیم و درخانه به تصنیف و تألیف اشتغال دارم.

از تربیت‌شدگان دورهٔ فرهنگی و دانشگاهی من در تهران تعداد کثیری که در حدود نه نسل هستند در مقامات عالی دولتی و فرهنگی به خدمت اشتغال دارند و دسته‌ای نیز از استادان دانشگاههای کشورند.

* * *

در طیّ خدمات دانشگاهی دوسفر به خارج رفته‌ام:

یکی برای تأسیس کرسی ادبیّات فارسی در بیروت، همراه جناب آقای دکتر اقبال رئیس دانشگاه وقت و آقایان مهندس عبدالله ریاضی، فروزانفر، دکتر نصرة‌الله کاسمی، دکتر اعتمادیان رئیس دبیرخانه.

دیگر برای تأسیس کرسی ادبیات فارسی دانشگاه لاهور به پاکستان همراه جناب

آقای دکتر منوچهر اقبال نخست‌وزیر وقت و آقایان دکتر فرهاد رئیس دانشگاه وقت وفروزانفر ، و دکترکاسمی ومهندس عبدالله ریاضی ، و دکتر صورتگر .

* * *

درسال ۱۳۱۲ در اصفهان ازدواج کرده‌ام و ۳ دختر از ثمرهٔ این ازدواج دارم که هرسه بکارهای فرهنگی وآموزشی اشتغال دارند .

آثار و تألیفات

تألیفات بنده که تاکنون بچاپ رسیده بدین قرار است :

۱- تاریخ ادبیات ایران که اوّلین تألیف مفصّل فارسی دراین موضوع است ودو مجلد آن درسالهای ۱۳۰۸ و ۱۳۰۹ درتبریز طبع‌شده و سه‌مجلد دیگر هنوز منتشرنگشته است . این کتاب اخیراً توسط کتابخانه فروغی تجدید طبع شده‌است .

۲- مثنوی‌ولدنامه بامقدمهٔ مفصّل در۱۲۸ صفحه درشرح احوال‌مولوی صاحب مثنوی که متن کتاب ۴۳۰ صفحه است ، طبع ۱۳۱۶ .

۳- کتاب التفهیم ابوریحان بیرونی ، شامل فنون ریاضی و هیئت و احکام نجوم و اسطرلاب با تحقیقاتی که چندبرابر اصل کتاب می‌شود ، طبع ۱۳۱۶ - مقدمه۱۹۱صفحه متن ۶۷۷ صفحه .

این کتاب اخیراً با تجدید نظر و تعلیقات و مقدمهٔ تازه ، تجدید طبع شده است (از انتشارات انجمن آثار ملّی)

۴- غزالی‌نامه - شرح حال مفصّل امام محمّد غزالی ، که ضمناً یک دوره کامل از تاریخ علوم و ادبیات و مذاهب اسلامی قرن پنجم هجری درآن مندرج است ، حدود ۴۵۰ صفحه ، طبع۱۳۱۸ . این کتاب باملحقات واضافات بسیار بتوسط کتابخانهٔ فروغی تجدید طبع شده است (درسال ۱۳۴۲)

۵- نصیحة‌الملوك امام محمد غزالی باتصحیح ومقدمه ، طبع ۱۳۱۶ ، ۲۱ صفحه مقدمه و ۱۵۹ صفحه متن کتاب است . این کتاب مجدّداً بامقدمه‌ای مبسوط و تعلیقات مفصّل تجدید چاپ شده است (از انتشارات انجمن آثار ملی).

۶ـ منتخب اخلاق ناصری ، طبع ۱۳۲۰ ، مقدمه ۲۳ ص . متن ۱۸۵ ص .

۷ـ مقدمهٔ اخلاق ناصری ، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی ، از انتشارات دانشگاه تهران ، ۱۳۳۵ .

۸ـ مصباح الهدایه ومفتاح الکفایه از عزّالدین محمود کاشانی مشتمل بر تاریخ تصوف وعقاید صوفیه در ۵۴۵ ص. با ۱۲۰ ص. مقدمه، طبع ۱۳۲۵ که بصورت افست هم تجدید چاپ شده است .

۹ـ کنوز المعزّمین درعلوم غریبه منسوب به شیخ الرّئیس ابوعلی‌سینا با ۱۰۳ ص. مقدمه و ۳۵ ص . متن ، طبع ۱۳۳۱ .

۱۰ـ معیار العقول درفنّ جرّاثقال منسوب به ابوعلی‌سینا با ۱۹ ص. مقدمه وحدود ۶۰ ص . متن طبع ۱۳۳۱ ، این کتاب و کتاب قبل هر دو بتوسط انجمن آثار ملّی چاپ شده است .

۱۱ـ رسالهٔ شعوبیه که درشماره‌های مسلسل دورهٔ قدیم مجلّهٔ مهر طبع شده‌است .

۱۲ـ سه جلد کتاب قرائت فارسی مخصوص دبیرستانها که با شرکت مرحوم عبدالعظیم خان قریب و مرحوم بدیع الزّمان فروزانفر و مرحوم ملک‌الشعراء و مرحوم رشید یاسمی تدوین شده است .

۱۳ـ دستور زبان فارسی ، دو دورهٔ کامل ابتدائی و نهائی که با همکاری همان چهار نفر و با سرپرستی مرحوم ذکاءالملک فروغی تألیف یافته و بتوسط علی اکبر علمی چاپ شده و باقی از میان رفته است . قسمت نحو و قواعد جمله‌بندی فارسی این کتاب را من نوشته‌ام .

۱۴ـ رسالهٔ تحقیقی دربارهٔ دستورزبان فارسی و مقایسهٔ آن باصرف و نحوعربی. این رساله درچند شمارهٔ مسلسل ازمجلهٔ فرهنگستان به‌طبع رسیده وقسمتی‌ازآن درمقدمهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا نقل شده است . در این رساله معلوم داشته‌ام که صرف و نحو عربی از فارسی مایه گرفته است .

۱۵- رساله در شرح احوال شعرای اصفهان قرن ۱۳ - ۱۴ که قسمتی از آن در مقدمهٔ دیوان آتش اصفهانی و بخشی درمقدمهٔ دیوان غمگین اصفهانی چاپ شده است .

۱۶- منتخب اشعار که باتخلّص «سنا» ساخته‌ام و متعلق به‌ایّام جوانی و اوایل شاعری من است ودر مجموعه‌ای بنام دانشنامه باهتمام دانشمند معروف مرحوم محمّدباقر الفت اصفهانی در سال ۱۳۰۲ موافق ۱۳۴۲ ق. در اصفهان چاپ شده است .

۱۷- رساله در تحقیق احوال خواندمیر مؤلّف کتاب حبیب‌السیر و میرخواند صاحب روضةالصّفا با تجزیه و تحلیل ادبی وانتقادی که درمقدمهٔ حبیب‌السیر طبع جدید کتابفروشی خیّام بچاپ رسیده است .

۱۸- رسالهٔ تحقیقی در احوال مولوی صاحب مثنوی که بخشی از آن در یادنامهٔ مولوی نشریهٔ یونسکو وقسمتی درمقدمهٔ منتخبات دیوان شمس طبع کتابفروشی صفیعلیشاه بچاپ رسیده است .

۱۹- دورهٔ کتاب درسی فارسی و دستور و تاریخ ادبیات ایران مطابق برنامهٔ وزارت فرهنگ ۱۳۳۶ - ۱۳۳۷ ، برای کلاس اول تا ششم متوسطه، دوره‌های علمی و ادبی و تجارتی در ده مجلد که با همکاری چند تن از استادان و دبیران از قبیل مرحوم دکتر رضازادهٔ شفق وآقایان دکتر ذبیح‌الله صفا و علی‌اکبر شهابی بچاپ رسیده‌است .

۲۰- دستور کلاسهای ۵ و ۶ ابتدائی باهمکاری همان گروه درسال ۱۳۳۷ شمسی .

۲۱- صناعات ادبی شامل بدیع وعروض وقافیه باشرکت همان عده که در کتب درسی ذکر شد ، قسمت عروض و قافیه این کتاب را این بنده شخصاً نوشته‌ام .

۲۲- سه جلد کتاب قرائت و صرف و نحو عربی مطابق برنامهٔ فرهنگ در سال ۱۳۳۶ ، باهمکاری آقایان عبدالرّحمن فرامرزی، علی اکبر شهابی ، دکتر محمّدخوانساری ودکتر بحرالعلومی .

۲۳- رسالهٔ شرح احوال سروش اصفهانی که درمقدمهٔ دیوان شاعر چاپ شده است ، حدود یکصد صفحهٔ وزیری ، ۱۳۴۰ شمسی .

۲۴ـ تصحیح دیوان حکیم مختاری غزنوی با حواشی و تعلیقات مفصّل، جامع همهٔ آثار منظوم مشتمل بر دیوان قصاید و دومثنوی هنرنامهٔ یمینی و شهریارنامه، حدود ۹۰۰ صفحه قطع وزیری که بتوسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب در سال ۱۳۴۰ چاپ شده است.

۲۵ـ مختاری‌نامه یا سرگذشت حکیم مختاری غزنوی، رسالهٔ مفصّلی است که مدتهاست حدود ۳۰۰ صفحهٔ آن توسط بنگاه ترجمه و نشرکتاب چاپ شده ولی هنوز منتشر نگردیده است.

۲۶ـ صناعات ادبی، درفنّ بدیع وانواع شعرفارسی مخصوص دانشکدهٔ ادبیات وسال ششم رشتهٔ ادبی، طبع ۱۳۴۲ شمسی.

۲۷ـ کتاب طرب‌خانه، دربارهٔ رباعیات حکیم خیام که بتوسط انجمن آثارملّی درسال ۱۳۴۱ـ۱۳۴۲ طبع شده است.

۲۸ـ دیوان طرب با مقدمهٔ مفصل.

۲۹ـ برگزیدهٔ دیوان سه شاعر اصفهانی عنقا و سها و طرب با مقدمهٔ مفصل که بمنزلهٔ جلد دوم دیوان طرب است، مجموع این دو جلد از ۱۵۰۰ تجاوز می کند، طبع سال ۱۳۴۳.

۳۰ـ رسالهٔ مقام‌حافظ که سخنرانی بنده است در مرزهای دانش راجع به‌حافظ شیرازی.

۳۱ـ طبلهٔ عطار و نسیم گلستان شامل دومقالهٔ مفصّل دربارهٔ شیخ عطار وشیخ سعدی که بصورت سخنرانی ایراد شده و جداگانه بچاپ رسیده است.

۳۲ـ رساله‌درمبعث حضرت ختمی‌مرتبت که‌یکی‌ازسخنرانیهای من‌است وبصورت رساله‌ای بطبع رسیده است.

۳۳ـ خیّامی‌نامه، در تجزیه و تحلیل آثار علمی و ادبی حکیم خیام که جلداول آن منتشر شده است.

۳۴- رسالهٔ اصفهان پاسدار گنجینه‌های علم و ادب و هنر ایران که فصلی است از کتاب مفصّل تاریخ اصفهان . این رساله در نشریهٔ ایرانشناسی کتابخانه پهلوی - دبیرخانهٔ مرکزی اتحادیهٔ جهانی ایرانشناسان - بچاپ رسیده و جداگانه هم به‌وسیله همان مؤسسه در بهمن ماه ۱۳۴۶ منتشر شده است .

۲۵- تفسیر مثنوی مولوی یا داستان قلعهٔ ذات‌الصّور در تفسیر و شرح یکی از داستانهای مثنوی، در ۲۵۴ صفحه با شصت‌وشش صفحه مقدّمه . از انتشارات دانشگاه تهران . سال ۱۳۴۹ .

۳۶- مقالهٔ «مولوی چه می‌گوید» در مجموعهٔ بررسی‌هائی در بارهٔ مولوی . از انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر . (خرداد ۱۳۵۴) .

البتّه غیر از آنچه برشمردم ، مقالات علمی وتحقیقی بنده بسیاراست که درجراید و مجلات بطبع رسیده ونام برخی ازآنها در کتاب فهرست مقالات فارسی آمده‌است .

قسمتی از آثار چاپ نشدهٔ من

۱- تاریخ اصفهان شامل تاریخ و جغرافیا ورجال وابنیه وعمارات و مقابر و زبان وعادات و رسوم اصفهان از قدیمترین‌ایام تاریخی تا عهد حاضر ، درچندین مجلد بالغ بر حدود ۱۰ ، ۱۲هزار صفحهٔ رحلی .

۲- ابوریحان‌نامه ، رساله‌ای‌است مفصّل در شرح احوال ابوریحان‌بیرونی وعقاید و افکار واکتشافات او درفنون ریاضی وطبیعی ، حدود ۶۰۰ ص. قطع وزیری .

۳- تاریخ ادوار فقه‌اسلامی ، به‌فارسی مشتمل‌بر دوره‌ها و اوضاع واحوال مختلف بااسامی وتراجم مختصر فقهای مشهور از صدر اسلام تا عصر حاضر .

۴- قواعد فقه بفارسی مشتمل بر کلیهٔ قواعد استنباطی اجتهادی با ذکر امثله و تطبیق فروع بااصول درحدود ۵۰۰ص. وزیری که بخشی ازآن را دردورهٔ دکتری دانشکدهٔ حقوق تدریس کرده‌ام .

۵- رسالهٔ ارث‌بفارسی مشتمل‌بر قواعد میراث بااصول اجتهادی وتطبیق موارد

باقواعدریاضی بهردوطریقهٔ قدیم‌وجدید و تاریخ میراث دراسلام وسایرادیان که درحدود ۷۰۰ ص. وزیری برمی‌آید .

۶ـ کتاب آسمان و زمین در فنّ هیئت بفارسی که اوضاع کواکب و افلاك را بهر دو طریقهٔ بطلمیوس و کپلر توضیح داده است . در اثناء این کتاب احیاناً تقریرات استادان خود خصوصاً علّامهٔ بزرگوار آقای حاج آقا رحیم ارباب سلّمه‌الله‌تعالی را آورده‌ام .

۷ـ دستور وقواعد فارسی. دورهٔ مفصّل با اسلوبی تازه که دردستورهای معمول سابقه ندارد .

۸ـ ترجمهٔ کتاب اشارات ابوعلی‌سینا بفارسی .

۹ـ رساله در شرح حال خواجه نصیرالدّین طوسی که در حدود ۹۰۰ص. قطع خشتی برآورد می‌شود .

۱۰ـ تصحیح دیوان ازرقی با توضیحات .

۱۱ـ شرح مشکلات اشعار مثنوی مولوی .

۱۲ـ رسالهٔ افکاروعقاید مولوی با بحث مبسوط ومفصّل درکلیهٔ آراء وعقاید مکتب خاصّ طریقهٔ مولاناکه درحدود ۴۰۰ص. وزیری می‌گردد .

۱۳ـ دیوان اشعار که به حدود ۱۰ ، ۱۲ هزار بیت عربی و فارسی بالغ می‌گردد و قسمتی از آن چنانکه در بخش کتب طبع شده اشاره شد، در مجموعهٔ دانشنامه چاپ شده است .

۱۴ـ فلسفهٔ شرق ، یک دورهٔ کامل بفارسی .

۱۵ـ دورهٔ مفصّل معانی و بیان و بدیع وعروض وقافیه .

۱۶ـ رساله در طریق محاسبات نجومی .

۱۷ـ کتابی تحت عنوان مولوی چه می‌گوید .

بر بسیاری از کتب علمی وفلسفی و فقهی هم حواشی مبسوط نوشته‌ام .

این بود شمّه‌ای از سرگذشت این جانب که امیدوارم برای طبقهٔ جوان خالی از عبرت و تنبّه نباشد.

زندگی‌نامهٔ خود را به غزلی که در این سالهای اخیر سروده‌ام ختم می‌کنم:

عمری به عبث در رهِ مقصود دویدیم
یک عمر دویدیم و به مقصد نرسیدیم

چون طایر آوارهٔ تشویش گرفته
هر لحظه از این شاخ بدان شاخ پریدیم

از خلق جهان خیر ندیدیم از این روی
در گوشهٔ تنهائی و خلوت بخزیدیم

بودیم یکی آهوَك رام و لیکن
گرگان به کمینگاه چو دیدیم رمیدیم

شهد لبن کودکی از خاطر ما برد
زهری که از این کاسهٔ وارونه چشیدیم

چون دست اجل رخت حیات از تن ما کند
در بستر خواب ابدی رخت کشیدیم

هم خاك شود باز، گرفتم که دگر بار
چون سبزهٔ نوخاسته از خاك دمیدیم

گیتی است سنا گلشنی آراسته لیکن
ما جز علف هرزه از این باغ نچیدیم

در جلوه بود یار بهر سوی پدیدار
گر کور نبودیم چرا یار ندیدیم!!

ترجمهٔ فصلی از کتاب

الاتقان فی علوم القرآن

تألیف

جلال‌الدّین عبدالرّحمن سیوطی

در

ایجاز و اطناب

ترجمهٔ احمد آرام

بدان که ایجاز و اطناب از بزرگترین انواع بلاغت است، تا آنجا که صاحب سرّ الفصاحة از یکی از بلغا نقل کرده است که: بلاغت همان ایجاز و اطناب است. و صاحب الکشّاف گفته است که همان‌گونه که بر شخص بلیغ لازم‌است که در آنجا که اجمال شایسته است به اجمال وایجاز بپردازد، همان‌گونه بروی واجب‌است که درموارد تفصیل به‌تفصیل واشباع بپردازد. جاحظ گفته است:

یرمون بالخطب الطّوال و تارة وحی الملاحظ خیفة الرّقباء

[گاه به‌القای خطبه‌های دراز می‌پردازند وگاه از ترس رقیبان به‌اشارهٔ چشم بس می‌کنند]

و در این باره اختلاف است که آیا در میانهٔ اطناب و ایجاز چیزی به نام مساوات که جزئی از ایجاز به شمار می‌رود، وجود دارد یا نه. سکاکی وگروهی بررأی اوّلند، ولی مساوات را نه پسندیده می‌شمارند نه‌ناپسند، چه آن را کلام متعارف مردمان میانگین می‌دانند که در رتبهٔ بلاغت نیستند، و ایجاز را به بیان مقصود با سخنی کمتراز متعارف، واطناب را به بیان مقصود با سخنی بیشتر از آن درآنجاکه شایستهٔ گستردگی است تفسیر کرده‌اند. وابن‌اثیر وگروهی بررأی دومند وگفته‌اند که‌ایجاز بیان مقصوداست بالفظی

که زاید نباشد ، و اطناب بیان آن بالفظی بیشتر است . وقزوینی گفته است که تعبیر از آنچه مراد است ، یا به‌بیان اصل بالفظی برابر آن است ، و یا به کمتر از آن که وافی باشد ، یا به بیشتر از آن برای فایده‌ای : اوّل مساوات است ، دوم ایجاز ، و سوم اطناب ؛ وقید وافی برای آن است که کوتاهی سخن چندان نباشد که به اخلال در معنی انجامد ، وقید «برای فایده» به منظور پرهیز از حشو و تطویل است ؛ پس در نزد وی مساوات عنوان واسطه دارد و از گونهٔ پسندیده است . واگر ازمن بپرسند که چرا در اینجا از مساوات سخن نگفته‌ام ، و آیا این امر برای آن است که نبودن آن را ترجیح می‌نهم یا آن را نمی‌پذیرم یا برای چیز دیگری است ، در جواب می‌گویم که برای همهٔ اینها و برای امر سومی است ، و آن اینکه مخصوصاً در قرآن از آن یافت نمی‌شود و مثال آن دو در تلخیص المفتاح این گفتهٔ خدای تعالی «و لا یحیق المکر السیّیء الا بأهله» [۳۵-۴۱] (۱) ، ودر الایضاح این گفتهٔ خدای تعالی «واذا رأیت الّذین یخوضون فی آیاتنا» [۶-۶۷] آمده وگفته شده‌است که در آیهٔ دوم موصوف «الّذین» حذف شده ، ودر آیهٔ اوّل باآوردن لفظ «سیّیء» اطناب شده ، چه مکر جزسیّیء نیست ، و هم در این آیه ایجاز به حذف است درصورتی که استثناء را غیرمفرّغ بدانیم ، یعنی «بأحد الّا بأهله» ، وبه‌قصر در استثناء است درصورتی که مقصود از آن را دست کشیدن از آزار مردم و بیم دادن از نتایج آن بدانیم وآیه را چنین معنی کنیم که مکر به صاحب مکر زیان فراوان می‌رساند ، ودر این‌صورت کلام حالت استعارهٔ تبعی برسبیل تمثیل پیدا می‌کند ، چه «یحیق» به‌معنی «احاطه می‌کند» است و جز در اجسام به کار نمی‌رود .

تنبیه ـ چنانکه از مفتاح‌العلوم برمی‌آید ، ایجاز و اختصار به یک معنی است ،

۱ـ برای مزید فایده ، شمارهٔ آیات و سوره‌ها را درترجمهٔ متن درکنار آنها آورده‌ایم : شمارهٔ دست راست شمارهٔ سوره و شمارهٔ دست چپ شمارهٔ آیه است ، اگر درجایی بیش از یک آیه آمده بوده است ، شمارهٔ آیه شمارهٔ آخرین آیه است. شماره‌ها نقل ازکتاب بسیار گرانبهای **المعجم المفهرس** تألیف محمد فؤاد عبدالباقی چاپ قاهره است که در بعضی‌از موارد با شماره گذاری بعضی از قرآنهای چاپ ایران تفاوت دارد .

و طیّبی نیز به آن تصریح کرده‌است . و بعضی گفته‌اند که اختصار تنها مخصوص حذف جمله‌هاست ، برخلاف ایجاز که چنین نیست ؛ و شیخ بهاءالدّین گفته است که چنین نیست . و گفته‌اند که اطناب به معنی اسهاب است ، وحق آن است که اطناب اخصّ ازاسهاب است ، چه اسهاب درازکردن سخن است ، خواه برای فایده‌ای باشد یا نباشد ، و این سخن تنّوخی وکسان دیگری جز او است .

فصل در ایجاز

ایجاز بر دوگونه است : ایجاز حذف و ایجاز قصر ، و اوّلی همان وجیز به لفظ است . و شیخ بهاءالدّین گفته است : کلام اندك ، درصورتیکه جزئی ازکلام درازتر از آن باشد ، ایجاز حذف است ، و اگر کلامی باشد که معنایی درازتر از آن ببخشد ، ایجازقصر . ودیگری گفته‌است که ایجازقصر افزودن معنی باکاستن لفظ‌است . ودیگری گفته است که آن عبارت از این است که لفظ نسبت به معنی اندکتر از اندازهٔ معهود برحسب عادت باشد ، و سبب زیبایی آن این‌است که بردست‌داشتن درفصاحت دلالت می‌کند ، و به همین جهت است که پیغمبر صلّی‌الله علیه و آله و سلّم گفت : « اوتیت جوامع الحکم » . و طیّبی در التّبیان گفته است : ایجازِ خالی از حذف برسه‌گونه است : (۱) یکی از آنها ایجاز قصر است و آن چنان است که لفظ مقصور بر معنای آن باشد ، همچون گفتهٔ خدای تعالی «انّه من سلیمان» [۲۷-۳۰] تا «و ائتونی مسلمین» [۲۷-۳۱] که در چند حرف عنوان و نامه و نیاز را بیان کرده است ، و در وصف بلاغت آن گفته‌اند که الفاظ آن قالبهای معانی آن است ؛ (۲) دوم ایجاز تقدیراست وآن چنان‌است که معنایی زاید بر منطوق تقدیر شود ، و آن را تضییق نیز می‌نامند و بدرالدّین مالك در المصباح آن را به‌همین نام نامیده است ، چه نقصانی درکلام صورت گرفته و لفظ تنگتر ازاندازهٔ معنی شده‌است ، همچون «فمن جاءه موعظة من‌ربه فانتهی فله ماسلف» [۲-۲۷۶] که به معنی آن است که گناهانش آمرزیده می‌شود ، واین له‌اوست نه‌علیه‌او ، وهمچون «هدی للمتّقین» [۲-۱] یعنی هدایت است برای گمراهانی که پس ازگمراهی

به راه تقوی گام نهاده‌اند ؛ (۳) سوم ایجاز جامع است ، وآن چنان است که لفظ محتوی معانی متعدّد باشد ، همچون « انّ الله یأمر بالعدل و الاحسان . . . الآیة » [۱۶-۹۲] که عدل راه راستِ قرارگرفتهٔ میان دو طرف افراط و تفریط است ، و با این لفظ به همهٔ واجبات در اعتقاد و اخلاق و بندگی اشاره شده ، و احسان اخلاص در بندگی است از آن جهت که درحدیث تفسیر آن به صورت «ان تعبدالله کأنّک تراه ، ان تعبده مخلصاً فی نیّتک و واقفاً فی الخضوع آخذاً أهبة الحذر الی مالایحصی» آمده است ، و « ایتاءِ ذی‌القربی » بخشیدن بیش از واجب است ، واین همه دراوامر بود ، وامّا ازلحاظ نواهی «الفحشاء» اشاره به قوّهٔ شهوانی است ، و « المنکر » اشاره به افراطی است که در آثار غضبی و هرچه شرعاً حرام است صورت گیرد ، و «البغی» [۱۶-۹۲] اشاره به گردنکشی است که از وهم حاصل می‌شود . و من می‌گویم که به همین جهت بوده که ابن مسعود گفته است که در قرآن آیه‌ای نیست که نیکوتر از این آیه در آن خیر و شرّ جمع شده باشد ، و این خبر در المستدرك آمده است . و بیهقی در شعب‌الایمان از حسن نقل کرده است که وی روزی این آیه را خواند ، سپس درنگ کرد وگفت که خدای‌تعالی برای شما خیر و شرّ را در یک آیه جمع کرده ، به‌خدای سوگند که درعدل واحسان هیچ چیز از طاعت خدا نیست که جمع نشده باشد . و نیز از ابن شهاب در معنی حدیث شیخین « بعثت بجوامع الحکم » روایت شده است که گفت به من رسیده است که مقصود از جوامع‌الکلم آن است که خدا امور فراوانی راکه پیش‌از آن در کتابها نوشته می‌شد ، در یک یا دوامر ومانندآن برای پیغمبرش جمع می کند ، که از آن‌جمله‌است گفتهٔ خدای‌تعالی «خذ العفو . . . الآیة» [۷ - ۱۹۸] که گردآورندهٔ مکارم اخلاق است ، چه درگرفتن عفو تساهل و تسامح درحقوق ونرمی و مهربانی درخواندن به‌دین ، و در امر به‌معروف خودداری از آزردن و دیگر محرّمات و چشمپوشی ، ودر اعراض بردباری وشکیبائی و درنگ است . واز نیکوترین ایجاز این گفتهٔ خدای‌تعالی است که «قل هوالله أحد... الآیة » [۱۱۲] که نهایت تنزیه است و در آن ردّی بر چهل فرقه است و بهاءالدّین بن

شدّاد کتاب خاصّی در این باره تألیف کرده است ؛ و نیز این گفتهٔ خدا «أخرج منها ماءها ومرعاها» [۷۹-۳۱] که با این دو کلمه همهٔ آنچه را زمین ازخوراك وکالا برای مردمان بیرون می‌آورد ، ازگیاه و درخت و دانه و میوه وکاه و هیمه و لباس و آتش ونمک جمع آورده است ، بدان جهت که آتش از هیمه است و نمک از آب ؛ و این گفته که «لایصدّعون عنها ولاینزفون» [۵۶-۱۹] که درآن همهٔ عیبهای شراب ازسردرد و بیخرد شدن واز دست رفتن مال و تمام شدن شراب جمع آمده است ؛ و این گفتهٔ او که «وقیل یاارض ابلعی ماءك . . . الآیة» [۱۱-۴۶] که درآن فرمان داده و نهی کرده و خبر داده و خطاب کرده و توصیف کرده و نام گذارده و باقی نگاه‌داشته وخوشبختی و نیکبختی ارزانی داشته وازاخبار چندان حکایت کرده است که اگر شرح شود دراین جمله نمی‌گنجد ، و قلم از بیان زیبایی لفظ و بلاغت و ایجاز آن ناتوان می‌ماند ، و در بلاغت این آیه کتابی خاص تألیف شده است ؛ و در العجائب کرمانی آمده است که معاندان در این باره اتّفاق سخن دارند که توانایی بشری ازآوردن همانند این آیه ناتوان است ، و پس ازآنکه همهٔ سخنان عرب و عجم را مورد جستجو قراردادند ، در فخامت الفاظ و زیبایی آرایش و نیکویی معانی آن در مجسّم ساختن حال باایجازی تهی‌ازاخلال مانند آن را نیافتند . و این گفتهٔ خدا که «یا أیّها النّمل ادخلوا مساکنکم . . . الآیة» [۲۷ - ۱۸] که در آن یازده گونه سخن گرد آمده است : خطاب کرده ، کنایه آورده ، آگاهانیده ، به‌نام خوانده ، فرمان داده ، حکایت کرده ، ترسانده ، تخصیص کرده ، تعمیم کرده ، اشاره آورده ، و بیان عذر کرده است : خطاب به «یا» ، کنایه به «ای» آگاهی به «ها» ، نام به «نمل» ، فرمان به «ادخلوا» ، حکایت کردن به «مساکنکم» ، بیم دادن به «لایحطمنّکم» ، تخصیص به «سلیمان» ، تعمیم به «جنوده» ، اشاره‌به«وهم» ، بیان عذر به «لایشعرون» ، و از این راه پنج حق راگزارده است : حقّ خدا ، حقّ پیامبرش ، حقّ ملکهٔ موران ، حقّ رعیّت او ، و حقّ سپاهیان سلیمان . و این گفتهٔ خدای تعالی که «یا بنی آدم خذوا زینتکم عندکل مسجد . . . الآیة» [۷ - ۲۹] که درآن

اصول کلام گرد آمده است : نداء ، عموم ، خصوص ، امر ، اباحه ، نهی ، وخبر . و بعضی گفته‌اند که خدای تعالی حکمت را در نیمی از همین آیه یعنی «کلوا و اشربوا ولاتسرفوا . . .» جمع کرده است . ودیگر این گفتهٔ خدای تعالی «واوحینا الی أم موسی أن أرضعیه . . . الایة» [٢٨-٦] که ابن‌العربی دربارهٔ آن گفته است که این آیه ازحیث فصاحت از بزرگترین آیات قرآن‌است چه درآن دوامر و دونهی ودوخبر ودوبشارت آمده است . ودیگز گفتهٔ خدای «فاصدع بما تؤمر» [١٥-٩٤] است که ابن‌ابی‌الأصبع آن را چنین معنی کرده است که آنچه را به‌تو وحی می‌رسد آشکارا بگو ، و هرچه را مأمور بیان آن هستی بیان‌کن ، هر چند این کار بر بعضی از دلها گران آید و آن دلها انصداع پیدا کند و بشکافد وبشکند ومشابهت میان‌آنها ازاین‌است که تصریح وآشکارا گفتن در دلها اثر می کند و تأثیر آن بر چهره‌ها از گرفتگی و شکفتگی آشکار می‌شود ، و نشانه‌های انکار واستبشار بر آنها ، همچون برظاهر شیشهٔ شکسته (المصدوعة) پدیدار می‌آید ؛ پس در شکوه این استعاره و بزرگی ایجاز آن و محتوی بودن آن برمعانی فراوان نیک‌بنگر . وحکایت کرده‌اند که یکی‌از اعراب چون‌این‌آیه را شنید سجده کرد وگفت به‌فصاحت این سخن سجده گزاردم ؛ پایان سخن ابن‌ابی‌الأصبع . و دیگر این‌گفتهٔ خدا که «و فیها ما تشتهیه الأنفس و تلذّ الأعین» [٤٣-٧١] که‌گفته‌اند با این دو لفظ چیزهایی جمع شده است که اگر همهٔ مردمان گرد هم آیند تا آنچه را درآن است وصف کنند ، از عهدهٔ آن برنخواهند آمد . و این‌گفتهٔ خدای تعالی که « ولکم فی القصاص حیاة » [٢-١٧٥] که معنای آن بسیار و لفظ آن اندك است ، چه معنای آن این است که چون آدمی بداند که اگر بکشد کشته خواهد شد ، این خود سبب آن می‌شود که از کشتن خودداری کند ، پس باکشتنی که قصاص‌است بسیاری از کشته شدنهای مردم به‌دست یکدیگر از میان می‌رود ، و ازمیان رفتن این قتلها خود برای ایشان زند گی است . واین سخن خدای را بر موجزترین سخنی که در میان اعراب در این باره به‌صورت « القتل أنفی

للقتل » بوده است ، از بیست راه یا بیشتر برتری است ، و ابن‌اثیر منکر این برتری نهادن شده و گفته است که همانند کردن سخن خدای با سخن آفریدگانش شایسته نیست ، ولی دانشمندان ذهنهای خود را با آنچه به خاطرشان می‌رسد تیز می کنند . و آن بیست اینهاست : (۱) کمتر بودن شمارهٔ حروف است که در «القصاص حیاة» ده است و در «القتل أنفی للقتل» چهارده ؛ (۲) نفی قتل مستلزم حیات نیست ، درصورتی که آیه صراحت بر ثبوت حیات دارد و همین غرض خواسته شدهٔ از آن است؛ (۳) نکره آوردن «حیات» دلالت بر بزرگداشت آن دارد ونشان می‌دهد که در قصاص حیات طولانی است همچون در گفتهٔ دیگر خدای تعالی «ولتجدنّهم أحرص النّاس علی حیاة» [۲-۹۶] درصورتیکه درمثل عربی چنین نیست و الف ولام مثل برای جنس است ، و به همین دلیل حیات را درآیه به معنی بقا دانسته‌اند ؛ (۴) درآیه ، برخلاف درمثل ، کلّیّت است ، چه هرقتلی نفی قتل نمی کند وگاه می‌شود که خواهان قتلی دیگر است ، همچون قتلی که به ستم صورت گرفته باشد ، بلکه آنچه نفی قتل می کند ، قتل خاصّ یعنی قصاص است که در آن زندگی ابدی است ؛ (۵) آیه تهی از تکرار لفظ قتل است که درمثل آمده ، وآنچه تهی از تکرار است برآنچه دارای آن است ، هر چند زیانی به فصاحت نرساند ، برتری دارد ؛ (۶) درآیه نیازی بدان نیست که چیزی در تقدیر گرفته شود ، برخلاف مثل که در آن دو حذف صورت گرفته‌است ، یکی حذف « قصاصاً » پس‌از قتل اوّل ، ودیگر حذف « ظلماً » پس از قتل دوم که تقدیر آن می‌شود « القتل قصاصاً أنفی للقتل ظلماً من ترکه» ؛ (۷) اینکه درآیه طباق است ، چه قصاص اشعار به‌ضدّ حیات دارد درصورتیکه درمثل چنین نیست ؛ (۸) اینکه‌آیه مشتمل بر فنّ بدیعی است که عبارت از قراردادن یکی از دو ضدّ ، یعنی نیستی و مرگ ، درجای ضدّ آن یعنی زندگی‌است ، واستقرار زندگی درمرگ مبالغهٔ عظیمی است که در الکشّاف بدان اشاره شده ، وصاحب الایضاح گفته‌است که باآوردن «فی» برسر « القصاص » این قصاص رابه‌صورت سرچشمه

و معدن زندگی درآورده است ؛ (۹) آنکه در مثل توالی سببهای سبک فراوان است و آن درآمدن سکون پس از حرکت است که ناپسند است چه در لفظ چون حرکتها دنبال یکدیگر بیاید ، زبان به‌گفتن تواناتر و از این راه فصاحت آن آشکار می‌شود ، برخلاف آنکه پس از هر حرکت سکونی بیاید و حرکتها با سکونها بریده شود ، همچون چارپایی که چون کوچکترین حرکتی کند او را از حرکت کردن باز داریم ، و بار دیگر اندك حرکتی کند وسپس آن‌را ازحرکت کردن بازداریم ، که چنین حیوانی را نمی‌توانیم به‌حرکت واداریم از آن جهت که حیران می‌ماند و چنان می‌نماید که دربند است ومانعی اورا از رفتن بازمی‌دارد ؛ (۱۰) مثل ازحیث ظاهر همچون‌تناقضی به‌نظر می‌رسد ، چه شیء خود را نفی نمی کند ؛ (۱۱) آیه از مکرّر شدن صدای قلقلهٔ قاف که موجب فشاروسختی‌است ، و پس‌ازآن ازغنّهٔ نون برکناراست ؛ (۱۲) آیه مشتمل‌بر حروف سازگار با یکدیگر است ، ازآن‌جهت که درآن ازقاف به‌صاد منتقل می‌شویم که قاف از حروف استعلا ونیز صاد ازحروف‌استعلا و اطباق‌است ، برخلاف‌انتقال از قاف به‌تا درمثل که در آن تاء از حروف منخفض است و با قاف ملایم و سازگار نیست ، وهمچنین انتقال از صاد به‌حاء نیکوتر ازانتقال ازلام به‌همزه است بدان‌جهت که میان نوك زبان و ته حلق فاصله زیاداست ؛ (۱۳) در تلفّظ صاد وحاء وتاء صوت نیکو می‌شود ، درصورتی که در مکرّر کردن قاف و تاء چنین نیست ؛ (۱٤) تهی‌بودن آیه از لفظ مایهٔ وحشت قتل و اشتمال آن برلفظ حیات است که طبع آن را بهتر ازلفظ قتل پذیرا می‌شود ؛ (۱۵) از لفظ قصاص برابری احساس می‌شود که خبر از عدالت می‌دهد ، درصورتیکه مطلق قتل چنین نیست ؛ (۱٦) آیه براثبات بنا شده است ومثل برنفی ، واثبات شریفتر است بدان‌جهت که نخست آن‌است ونفی درمرتبهٔ دوم قراردارد ؛ (۱۷) مثل آنگاه فهمیده می‌شود که این مطلب مفهوم شود که قصاص همان زندگی‌است درصورتیکه « فی القصاص حیاة » از نخستین وهله مفهوم است ؛ (۱۸) در مثل بنای افعل‌التّفضیل ازفعلی متعدّی است ، وآیه چنین نیست ؛ (۱۹) وزن أفعل غالباً مقتضی

اشتراك است ، پس ترك قصاص نیز نافی قتل می‌شود ، ولی نفی قصاص بیشتر است ، درصورتیکه چنین نیست وآیه از این تصویر برکنار است ؛ (۲۰) آیه بازدارنده از کشتن و زخم زدن هردو هست ، بدان جهت که قصاص هر دو را فرا می گیرد ، و در قصاصِ اندامها نیز حیات است ، ازآن جهت که قطع اندام ازمصلحت زندگی می کاهد وآن را منغّص می کند ، وگاه به جان سرایت می کند و آن را از میان می برد ، و مثل چنین نیست . و در «ولکم» آغاز آیه لطیفه‌ای است ، وآن بیان عنایت خاص به‌مؤمنان است و اینکه مقصود زندگی ایشان است نه دیگران ، از آن جهت که معنی به ایشان اختصاص دارد ، هرچند در دیگران نیز چنین است .

چند تنبیه - (۱) قدامة اشاره را ازانواع بدیع یادکرده وآن را به‌آوردن کلامی اندك معنی کرده است که معانی فراوان داشته باشد ، واین‌درست همان ایجازقصر است ، ولی ابن ابی‌الأصبع میان آن دو تفاوت‌گذاشته وگفته است که در ایجاز دلالت به‌مطابقه است ، ودر اشاره دلالت به‌تضمین یا التزام است . (۲) قاضی‌ابوبکر در اعجازالقرآن آورده است که‌گونه‌ای از ایجاز تضمین نام دارد ، و آن حصول معنایی در لفظ است بی‌آنکه اسمی که خاصّ آن معنی است ذکر شده باشد ؛ وگفته است که آن بردوگونه است : یکی آنکه از بیّنه مفهوم می‌شود ، همچون‌آنکه ازمعلوم برمی‌آید که ناگزیر باید عالمی وجود داشته باشد ، و دوم آنکه از معنی عبارت مفهوم می‌شود ، همچون « بسم‌الله الرّحمن الرّحیم » که متضمّن تعلیم آغازکردن کارها به نام خدای تعالی است از جهت بزرگداشت او و تبرّك جستن به اسمش . (۳) ابن اثیر و صاحب عروس الافراح و جز ایشان گفته‌اند که از انواع ایجازِ قصر باب حصر است ، خواه به « الّا » یا « انّما » یا ادوات دیگر آن باشد ، چه جمله درآن جانشین دو جمله می‌شود ؛ و دیگر باب عطف بدان جهت که حرف عطف شخص را ازتکرار عامل بی‌نیاز می‌سازد ؛ ودیگر باب‌نایب فاعل که ازجهت حکم دلالت برفاعل دارد ، وازجهت وضع دلالت برمفهوم ؛ ودیگر باب ضمیر است که با آن ، برای اختصار ، از اسم ظاهر بینیازی حاصل می‌شود ،

و به همین جهت است که تا ممکن باشد که ضمیر متّصل آورده شود ، از آوردن ضمیر منفصل خودداری می کنند ؛ ودیگر باب «علمت انّک قائم» که در آن اسم‌واحد بدون حذف جانشین دومفعول شده‌است ؛ و دیگر باب تنازع‌است در آن‌صورت که چیزی‌را بنا بر رأی فرّاء در تقدیر نگیریم ؛ و دیگر انداختن مفعول است برای کوتاهی سخن ، و متعدّی را همچون لازم‌قراردادن که بحث درباره‌ٔ آن‌خواهدآمد ؛ ودیگر جمع ادوات استفهام وشرط ، چنانکه‌این گفته که « کم مالک » از گفتن‌اینکه «أهو عشرون أم‌ثلاثون» و به همین‌گونه تا مالایتناهی بینیاز می‌سازد ؛ و دیگر الفاظ ملازم با عموم است همچون «احد» ؛ دیگر لفظ تثنیه و جمع است که سبب بینیازی از تکرار مفرد است ، ودر آن حرف جانشین تکرارها می‌شود ؛ ودیگر چیزی که شایسته‌ٔ آن‌است که از گونه‌ای آن به‌شمار آید ، اتّساع از انواع بدیع است ، و آن عبارت از این است که کلامی آورده شود که ، برحسب معانیی که الفاظ تحمّل آنها را دارد ، دامنه‌ٔ تأویل وسعت پیداکند ، همچون آغازهای سوره‌های قرآن که ابن ابی الأصبع ذکر کرده است .

قسم‌دوم ازایجاز ، ایجاز حذف است ودر آن فوایدی‌است . وازاسباب آن‌است: (۱) مجرّد اختصار و پرهیز از بیهوده‌گویی به جهت آشکاری مطلب ؛ (۲) و دیگر آگاهی دادن به‌اینکه وقت برای آوردن آنچه حذف شده کوتاه است ، واگر به‌ذکر آن بپردازند امر مهمّی ازدست می‌رود ، واین فایده‌ٔ باب تحذیر و اغراء است که هردو درگفته‌ٔ خدای تعالی «ناقة‌الله و سقیاها» [۹۱-۱۳] جمع شده است ، ودر آن «ناقة‌الله» با در تقدیرگرفتن «ذروا» ، تحذیر است ، و «سقیاها» با در تقدیر گرفتن « الزموا » ، اغراء است ؛ (۳) و دیگر تفخیم و بزرگداشت است که ازابهام موجود درآن حاصل می‌شود . حازم در منهاج‌البلغاء گفته است که حذف‌ٔ آن‌گاه نیکو می‌شود که نیرومندی دلالت بر محذوف وجود داشته باشد ، یا آن‌گاه که مقصود شمردن چیزهایی‌است واین شمارش به‌درازامی‌انجامد ومایه‌ٔ ناراحتی می‌شود ، که دراین‌حال حذف صورت می‌گیرد و به دلالت حال اکتفا می‌شود ، و نفس را وامی‌گذارند که درآن چیزها که بنا بر حال

از ذکر آنها خودداری شده است جولان کند ؛ و گفته است که این کیفیّت در جاهایی که مقصود ایجاد شگفتی و بیم در جانها است مؤثّر می‌افتد ، همچون گفتهٔ خدای تعالی در وصف اهل بهشت «حتی اذا جاؤها وفتحت ابوابها» [۳۹-۷۱] ، که در آن جواب شرط حذف شده‌است و این بدان جهت است که آنچه در بهشت می‌یابند و به آن می‌رسند از اندازه و شمار بیرون است ، پس حذف را دلیل بر تنگی سخن از وصف آنچه خواهند دید قرارداده و جان را به خود واگذاشته‌است که هر اندازه خواهد تصوّر کند که با وجود این به کنه آنچه در بهشت است نخواهد رسید ؛ و نیز چنین است این گفتهٔ خدای تعالی «ولو تری اذ وقفوا علی النّار» [۶-۲۷] یعنی «لرأیت أمراً فظیعاً لاتکاد تحیط به العبارة» ؛ (۴) تخفیف به علّت زیادی گردش آن در سخن ، همچون در حذف حرف ندا در مثل «یوسف أعرض» [۱۲-۲۹] ونون «لم یکن» و جمع سالم که از آن است قرائت «والمقیمی الصلاة» [۲۲-۳۶] و یاء «واللّیل اذا یسر» [۸۹-۳] ؛ وچون مورّج سدوسی از اخفش دربارهٔ این آیه پرسش کرد ، گفت که عادت عرب بر آن است که چون بخواهد چیزی را از معنای خود منحرف کند ، از حروف آن می کاهد ، وچون شب سیر نمی کند بلکه سیر در آن صورت می‌گیرد حرفی از آن کاسته شده است ، همان گونه که خدای تعالی گفت «وما کانت أمكِ بغیا» [۱۹-۲۹] که در اصل «بغیة» بوده ، وچون از فاعل تحویل پیدا کرده حرفی از آن کاسته شده است ؛ (۵) سبب دیگر آن است که آنچه ذکر شده جز برای خدا شایستگی نداشته باشد ، همچون «عالم الغیب والشهادة» [۶-۷۳] و «فعّال لما یرید» [۸۵-۱۶] ؛ (۶) ودیگر شهرت آن است به حدّی که یاد کردن و یادنکردن آن برابر باشد ؛ و زمخشری گفته است که این نوعی از دلالت حال است که زبان آن گویاتر از زبان مقال است ، و قرائت حمزه را در «تساءلون به و الأرحام» [۴ - ۱] بر این حمل کرده‌اند ، چه اینجا جایی است که به تکرار جارّ شهرت یافته و همین شهرت جانشین ذکر جارّ شده است ؛ (۷) و دیگر خودداری از ذکر است برای بزرگداشت ، همچون گفتهٔ خدای تعالی «قال فرعون و ما رب العالمین . قال رب السموات . . . الآیات»

[۲۶-۲۳] که در آن مبتداء در سه جا پیش از ذکر « رب » حذف شده است ، یعنی «هو رب» و «الله ربکم» و «الله ربّ المشرق» ، چه موسی حال فرعون واقدام اورا به‌پرستش بزرگ شمرد ، پس برای تعظیم و تفخیم اسم الله را درخاطر گرفت ؛ و همانند آن‌است در عروس‌الافراح بحث درباره‌ٔ این‌گفته‌ٔ خدای‌تعالی که «ربّ أرنی أنظرالیک» [۷-۱۳۹] یعنی « الی ذاتک » ؛ (۸) و دیگر نگاهداری زبان از ذکر محذوف است برای کوچک شمردن آن ، همچون «صم بکم» [۲-۱۷] یعنی « هم » یا « المنافقون » ؛ (۹) ودیگر قصد کلیّت و عموم ، همچون «و ایّاك نستعین» [۱-٤] یعنی « علی العبادة و علی أمورنا کلّها» ، و همچون «و الله یدعوا الی دارالسّلام» [۱۰ - ۲۶] یعنی « کلّ واحد» ؛ (۱۰) ودیگر رعایت فاصله (عروضی) همچون «ما ودّعک ربّک و ما قلی» [۹۳-۳] یعنی «وما قلاك» ؛ (۱۱) ودیگر قصد بیان کردن پس‌از ابهام همچون درفعل مشیئت (خواستن) ، مانند «فلو شاء لهداکم» [٦ - ۱۵۰] یعنی « فلو شاء هدایتکم » ، چه هرگاه شنونده‌ای «فلو شاء» را بشنود و بخواهد بداند که چه چیز را خواسته بوده است ، این را نمی‌داند ، ولی پس از آمدن جواب شرط این امر بروی آشکار می‌شود و این کیفیّت بیشتر پس از ادات شرط واقع می‌شود که مفعول مشیئت در جواب آن می‌آید ، وگاه با غیرادوات شرط می‌آید و استدلال به غیر جواب است ، همچون «ولایحیطون بشیء من علمه الّا بماشاء» [۲-۲۵٦] ؛ واهل بیان گفته‌اند که مفعول مشیئت و اراده ، جز در وقتی که غریب یا بزرگ باشد ، نمی آید ، همچون « لمن شاء منکم أن یستقیم» [۸۱-۲۸] و «لو أردنا أن نتّخذ لهواً» [۲۱-۱۷] و ازآن جهت حذف مفعول فعل مشیئت ، برخلاف افعال دیگر ، فراوان صورت می‌گیرد که وجود مشیئت باچیز خواسته شده ملازمه دارد ، و بنابراین مشیئتِ مستلزم مضمون جواب نمی‌تواند جز همان مشیئت جواب باشد ، و به همین جهت است که حذف مفعول درفعل اراده که آن نیز همچون خواستن است ، جاری است ، و این مطلب را زملکانی و تنوخی در الاقصی القریب یادکرده وگفته‌اند که آنچه پس از «لو» حذف می‌شود ، همیشه همان چیز است

که در جواب آن می‌آید ؛ و در عروس الافراح آمده‌است که در آیهٔ «قالوا لوشاء ربّنا لأنزل ملائکة» [۴۱-۱۳] مقصود آن‌است که «لوشاء ربّنا ارسال الرّسل لأنزل ملائکة» چه معنی همین را می‌رساند.

فائده - شیخ عبدالقاهر گفته است : هیچ اسمی در حالتی که شایستهٔ حذف شدن است حذف نمی‌شود ، مگر آنکه حذف آن بهتر از آوردن آن باشد . و ابن جنّی حذف را شجاعت عربی نامیده است ، چه به‌شخص در سخن گفتن شجاعت می‌بخشد .

قاعده در حذف مفعول برای اختصار واقتصار . ابن‌هشام گفته‌است که نحویان را عادت بر آن روان شده است که حذف مفعول را برای اختصار و اقتصار بدانند ، ومقصود ایشان در اختصار حذف است به‌دلیلی ، واز اقتصار حذف‌است بدون دلیل ، و برای آن همچون «کلوا و اشربوا» [۷-۲۹] را مثال می‌آورند که به معنی آن است که این دو فعل را انجام دهید . و تحقیق در این باره چنان است که همان‌گونه که اهل بیان گفته‌اند ، گفته شود که : گاه هدف خبر دادن از وقوع فعل است بدون‌اینکه بخواهند از آن که فعل ازاو صادر یا براو وارد شده نامی به میان‌آورند ، که دراین‌صورت مصدر آن فعل را مسند الیه فعلی قرار می‌دهند که به معنی بودن یا صورت گرفتن است ، همچون «حصل حریق أو نهب» ؛ وگاه هدف فقط وقوع فعل از فاعل‌است که در آن‌صورت تنها به‌آن‌دو اقتصار می‌کنند واز مفعول نامی نمی‌برند وقصد آن را هم ندارند زیرا آنچه در قصد باشد همچون ثابت و مذکور است ، و در این صورت نمی‌گویند که مفعول حذف شده است ، چه فعل به این منظور منزلت فعل بدون مفعول پیدا کرده است ؛ و از این قبیل است آیات «ربّی الّذی یحیی و یمیت» [۲-۲۶۵] و «هل یستوی الّذین یعلمون والّذین لایعلمون» [۳۹-۱۲] و «کلوا و اشربوا ولاتسرفوا» [۷ - ۲۹] و «اذا اذا رأیت ثمّ» [۷۶-۲۵] ، چه معانی این آیات «ربّی الّذی یفعل الاحیاء و الامانة» و «هل یستوی من یتّصف بالعلم و من ینتفی عنه العلم» و «أوقعوا الاکل و الشرب و ذروا الاسراف» و «اذا حصلت منک رؤیة» است . وازاین‌گونه‌است آیهٔ «و لمّا ورد

ماء مدین . . . الآیة» [۲۸-۲۲] که موسی علیه‌الصّلاة والسّلام از آن جهت بر آن دو زن رحمت آورد که آنان گوسفندان را از پراکنده شدن باز می‌داشتند و قوم ایشان به شتران خود آب می‌دادند، نه از آن جهت که باز داشته شدهٔ آن زنان گوسفند و آشامندهٔ آب آن قوم شتر بود، وهمین طور مقصود از «لانسقی = آب نمی‌دهیم» آب دادن است نه موجودی که آب می‌آشامد، و هر کس که در این نیندیشد چنین تقدیر می‌کند که «یسقون ابلهم» و «تذودان غنمهما» و «لانسقی غنماً»؛ وگاه غرض نسبت دادن فعل به فاعل و تعلّق دادن آن به مفعول است که در این صورت فاعل و مفعول هر دو یاد می‌شود، همچون «لاتأکلوا الرّبا» [۳-۱۳۰] و «لاتقربوا الزّنا» [۱۷-۳۴]، وهمین نوع است که اگر مفعول آن ذکر نشود آن را محذوف می‌نامند؛ وگاه در لفظ چیزی است که خواهان آن محذوف است، و در این صورت در تقدیر گرفتن آن ضرورت دارد، همچون «أهذا الّذی بعث الله رسولاً» [۲۵-۴۲] و «وکلّاً وعدالله الحسنی» [۴-۹۵]؛ وگاه چنان است که حال در حذف یا عدم آن مشتبه می‌شود، همچون «قل ادعوا الله أو ادعوا الرّحمن» [۱۷-۱۱۰]، که اگر «ادعوا» را به معنی «بخوانید» بگیریم حذفی صورت نگرفته است، و اگر به معنی «بنامید» بگیریم حذف واقع شده است.

شرایط حذف هفت است:

شرط اوّل ـ وجود دلیل است: یا حالی، همچون «قالوا سلاماً» [۱۱-۷۲] یعنی «سلّمنا سلاماً»، یا مقالی، همچون «وقیل للّذین اتّقوا ماذا أنزل ربکم قالوا خیراً» [۱۶-۳۲] یعنی «أنزل خیراً»، وهمچون «قال سلام قوم منکرون» [۵۱-۳۶] یعنی «سلام علیکم أنتم قوم منکرون»؛ و یکی از دلایل عقل است در آنجا که درستی کلام عقلاً جز به تقدیر محذوف غیر ممکن می‌شود، ودر این صورت، یا چنان است که عقل دلالت بر اصل حذف دارد ولی دلالتی بر تعیین آن ندارد وتعیین از دلیل دیگری به دست می‌آید، همچون «حرّمت علیکم المیتة» [۵-۴] که عقل دلالت بر آن دارد که مردار حرام شده نیست، چه حرام بودن به اجسام نسبت داده نمی‌شود وحلالی وحرامی به افعال

نسبت داده می‌شود، پس به‌عقل می‌دانیم که چیزی حذف شده است، واما تعیین آن که «خوردن» است از شرع به‌دست می‌آید، و آن گفتهٔ پیغمبر صلّی الله علیه وآله وسلّم است که «انّما حرّم أکلها»، چه دریافت محلّ حلال بودن و حرام بودن با عقل نیست، وامّا گفتهٔ صاحب التّلخیص که این نیز از باب دلالت عقل است ـ ودر این باره بی تأمّل از سکّاکی پیروی کرده ـ مبنی بر اصول معتزلیان است؛ وگاه عقل بر تعین نیز دلالت دارد، همچون «وجاء ربّک» [۸۹-۲۲] یعنی امر وعذاب او آمد، چه عقل بر نیامدن خدا دلالت دارد، از آن جهت که آمدن از خصوصیّات حادث است، و نیز بر این دلالت دارد که آنچه می‌آید امر خدا است، و همچون «أوفوا بالعقود» [۵-۱] و «أوفوا بعهدالله» [۱۶-۹۱]، یعنی به‌مقتضای عقدها و به‌مقتضای پیمان خدا، چه عقد وعهد دو قولند که وجود پیدا کرده و از میان رفته‌اند، پس در آنها تصوّر وفا کردن یا نقض نمی‌رود، ووفا ونقض به‌مقتضای آنها و احکامی که بر آنها مترتّب می‌شود مربوط است؛ وگاه عادت بر تعیین محذوف دلالت دارد، همچون «فذلکن الذی لمتننی فیه» [۱۲-۳۲] که عقل برحذف دلالت دارد، از آن جهت که یوسف شایستهٔ آن نیست که ظرف لوم باشد، وسپس احتمال آن نیست که، به مناسبت «قد شغفها حبّاً» [۱۲-۳۰] آنچه تقدیر می‌شود «لمتننی فی حبه» باشد، ویا، به مناسبت «تراود فتاها»، مقدّر «لمتنّنی فی مراودتها» باشد، ولی عادت دلالت بر دوّمی دارد، چه دوستی مفرط، برحسب عادت، چیزی نیست که کسی را به‌آن سرزنش کنند، از آن جهت که اختیاری نیست، برخلاف مراوده وخواستار کار بدی شدن که توانائی برجلوگیری از آن وجود دارد؛ وگاه تصریح بر محذوف در جائی دیگر دلالت برآن می‌کند و این نیرومندترین دلالت است، همچون «هل ینظرون الا أن یأتیهم الله» [۲-۲۱۰] یعنی «أمرالله» به‌دلیل آیهٔ دیگر «یأتی أمر ربّک» [۱۶-۳۳] وهمچون «جنّة عرضها السّموات» [۳-۱۳۳] یعنی «کعرض السّموات» به‌دلیل تصریح به‌آن در آیهٔ حدید، وهمچون «رسول من الله» یعنی «من عندالله» به‌دلیل «ولمّا جاءهم رسول من عندالله مصدّق لما معهم» [۲-۱۰۱].

وازدلایل بر اصل حذف عادت است ، در آنجاکه عقل مانع آن نباشد که لفظ برمعنای ظاهر آن و بدون حذف درنظر گرفته شود ، همچون «لونعلم قتالاً لاتبعناکم» [۳-۱۶۷] یعنی «مکاناً صالحاً للقتال» ، چه آنان آگاهترین مردمان به‌جنگیدن بودند و از آن ننگ داشتند که به‌نادانی‌خود درجنگ زبان بگشایند ، پس عادت بدان حکم می کند که غرض ایشان را دانستن حقیقت‌جنگ ندانیم ، و به همین جهت قتادة «قتالاً» را «مکان قتال» تفسیر کرده و دلیل آن این است که به‌پیغمبر صلّی‌الله علیه و آله و سلّم گفتند که بهتر آن‌است که ازمدینه خارج نشود ؛ و یکی دیگراز موارد حذف آغاز کردن به‌فعل است همچون «بسم‌الله» که آنچه تسمیه مبدأ آن است در تقدیر گرفته می‌شود ، پس اگر گفتن آن درآغاز خواندن قرآن باشد ، این مقدر «أقرأ» است و اگر آغاز خوردن باشد ، «آکل» و اهل بیان همه بر این نظرند ، برخلاف گفتهٔ نحویان که مقدّر را «ابتدأت» یا «ابتدائی» می‌دانند ، و دلیل بر درستی نظراوّل تصریح به‌آن است که در گفتهٔ خدای تعالی «وقال ارکبوا فیها بسم‌الله مجراها و مرساها» [۱۱-۴۱] ، و در حدیث است که «باسمک ربّی وضعت جنبی» ؛ ودیگر صناعت نحوی است که در «لاأقسم» [۷۵-۱] «لأنا أقسم» را مقدّر می گیرند ، چه بر فعل‌حال سوگند یاد نمی‌شود ، ودر «تالله‌تفتؤا» [۱۲-۸۵] آنچه تقدیر می‌شود «لاتفتؤا» است ، چه‌اگر جواب مثبت می‌بود لام و نون پیدا می کرد ، همچون در «تالله لأکیدنّ» [۲۱-۵۷] ؛ وگاه صناعت تقدیر را واجب می کند ، هرچند معنی بر آن متوقّف نباشد ، همچون «لااله الّاالله» [۳۷-۳۵] که می‌گویند خبر «موجودٌ» درآن حذف شده است ، ولی امام فخر رازی منکر این حذف شده وگفته است که : این سخنی است که نیازی به‌تقدیرندارد ، واینکه نحویان چیزی درتقدیر می‌گیرند نادرست است ، از آن جهت که نفی حقیقت به‌صورت مطلق عامتر از نفی آن به‌صورت مقیّد است ، و چون نفی به صورت مطلق باشد دلیل بر سلب ماهیّت با هر قید است ، درصورتیکه اگر به‌صورت مقیّد مخصوص نفی شود ، مستلزم نفی آن باقید دیگر نیست ؛ و در پاسخ وی گفته‌اند که مقدّر شمردن «موجودٌ» مستلزم نفی قطعی

هر معبودی جز خدا است ، چه در عدم سخنی نیست ، پس در حقیقت نفی حقیقت به‌صورت مطلق می‌شود نه به‌صورت مقیّد ، ولی چون مبتدای بی‌خبرِ آشکار یا تقدیری محال است ناگزیر نحوی خبری را در تقدیر گرفته است تا حقّ قواعد نحو ادا شود ، هرچند که معنی بدون آن مفهوم است .

تنبیه - ابن هشام گفته است : وجود دلیل برای حذف هنگامی شرط است که محذوف تمام جمله یا یکی از ارکان آن باشد یا معنایی را برساند که جمله برآن بنا شده است ، همچون «تالله تفتؤا» [۱۲-۸۵] ، امّا برای حذف فضلهٔ کلام وجود دلیل شرط نیست ، بلکه شرط آن است که این فضله چنان باشد که حذف آن زیانی معنوی یا صناعی نرساند ؛ وگفته است که در دلیل لفظی شرط آن است که مذکور با محذوف مطابقت داشته باشد ، و سخن فرّاء را در « أیحسب الانسان أن لن نجمع عظامه بلی قادرین » [۷۵-۳] که « بلی لیحسبنا قادرین » در تقدیر گرفته است ردّ کرده است ، چه حسبان یاد شدهٔ در آیه به معنی گمان است و حسبان تقدیری به معنی علم ، زیرا تردید کردن در بازگشت پس از مرگ کفر است و انسان مأمور به آن نمی‌شود ، وگفته است که درست آن سخن سیبویه است که «قادرین» را حال گرفته و « بل نجمعها قادرین » معنی کرده است ، چه فعل جمع کردن به صواب نزدیکتر است از فعل گمان بردن ، ودیگر اینکه «بلیٰ» برای مثبت کردن منفی است که در آیه «لن نجمع» است .

شرط دوّم - آن است که محذوف همچون جزء نباشد ، و بنابراین فاعل و نایب فاعل و اسم کان و اخوات آن حذف نمی‌شود . ابن هشام گفته است که : در گفتهٔ ابن عطیّه در «بئس مثل القوم» [۶۲-۵] که تقدیر آن را «بئس المثل مثل القوم» دانسته ، اگر مقصود وی بیان اعراب بوده و فاعل را لفظ «المثل» محذوف تصوّر کرده ، مردود است ، واگر مرادش بیان معنی بوده و می‌خواسته است بگوید که در « بئس » ضمیر «المثل» مستتر است ، آسان است .

شرط سوم - آن است که مؤکّد نباشد ، چه حذف منافی تأکید است ، بدان

جهت که حذف مبنی بر اختصار است و تأکید مبنی بر تطویل ، و به‌همین جهت است که فارسی بر زجّاج که در آیهٔ «ان هذان لساحران» [۲۰-۶۳] مقدّر را به‌صورت «ان هذان لهما ساحران» دانسته ، اعتراض کرده و گفته‌است که حذف و تأکید با لام با یکدیگر منافات دارند ، و امّا میان حذف چیزی به دلیلی و مؤکّد کردن آن منافات نیست ، بدان جهت که محذوفِ به دلیل همانند چیزی است که برجای مانده است .

شرط چهارم - آن‌است که حذف محذوف سبب اختصار مختصر نشود ، و بنابراین اسم فعل که خود اختصار فعل است حذف نمی‌شود .

شرط پنجم - آن‌است که محذوف عامل ضعیف نباشد ، و بنابراین جارّ و ناصب فعل و جازم ، جز در مواردی که دلالت بر حذفْ نیرومند و استعمال این عوامل در آن موارد فراوان باشد ، صورت نمی‌گیرد .

شرط ششم - آن‌است که محذوف جانشین چیزی نباشد ، و به‌همین جهت ابن مالک گفته‌است که حرف ندا جانشین «ادعو» نیست ، زیرا که عرب حذف آن‌را روا دانسته است ، ونیز به همین جهت است که تاء از «اقامة» و «استقامة» حذف نشده است ، ولی «واقام الصلوة» [۲۱-۷۳] بر آن قیاس نمی‌شود ، ونیز خبر کان قابل حذف نیست ، بدان جهت که جانشین یا همانند جانشین مصدر آن است .

شرط هفتم - آن است که حذف به فراهم آمدن عامل قوی نینجامد ، و به همین جهت بر قرائت «وکلاً وعدالله الحسنی» [۴-۹۵] قیاس نمی‌شود .

فائده - اخفش در حذفْ تدریج را ، آن اندازه که ممکن باشد ، معتبر شمرده است و به‌همین جهت در آیهٔ «واتّقوا یوماً لاتجزی نفس عن نفس شیئاً» [۲-۴۸] گفته‌است که اصل آن «لاتجزی فیه» بوده و پس‌از حذف حرف جر «تجزیه» شده ، و سپس ضمیر حذف شده و به‌صورت «تجزی» درآمده است ، و این ظرافتکاری در صناعت است ، ولی مذهب سیبویه آن است که هردو با هم حذف شده‌اند ؛ و ابن جنّی گفته است که قول اخفش بیشتر به‌دل می‌نشیند و پسندیده‌تر از آن است که گفته شود هر دو حرف باهم حذف شده‌اند .

قاعده - اصل آن است که هرچیز درجای اصلی خود تقدیر شود تا از دوجهت حذف و قرار دادن شیء در غیر جای خود مخالفت بااصل صورت نگیرد ، و به همین جهت است که کلمهٔ مفسّر درمثالی چون «زیداً رأیته» پیش از آن قرارداده می‌شود ، ولی اهل بیان ، برای افادهٔ اختصاص ، آن را پس از آن می‌آورند ، و نیز نحویان ، درصورتیکه برای مقدّم آوردن آن مانعی باشد ، همین نظر را دارند ، همچون «وأمّا ثمود فهدیناهم» [۴۱-۱۷] ، چه «أمّا» پس‌از فعل نمی‌آید .

قاعده - شایسته است که هرچه می‌شود مقدّرکمتر باشد ، تا مخالفت با اصل کمتر شود ، به‌همین جهت این قول فارسی سست است که در «و اللّائی لم یحضن» [۶۵-۴] گفته است که «فعدّتهن ثلاثة أشهر» در تقدیر است و شایستهٔ آن است که همین تقدیر شود . و شیخ عزّالدّین گفته‌است که از محذوفات جز آنچه موافقت سخت باغرض داشته باشد وفصیحتر باشد درتقدیر گرفته نمی‌شود ، چه عرب جز چیزی را درتقدیر نمی‌گیرد که اگر ذکر می‌شد نیکوتر و شایسته‌تر برای آن سخن بود ، همان گونه که چنین کاری‌را درآنچه به‌لفظ می‌آورند می کنند ، همچون «جعل الله الکعبة البیت الحرام قیاماً للنّاس» [۵-۹۷] که ابوعلی « نُصُب الکعبة » را مقدّرگرفته ، و دیگران «حرمة الکعبة» را ، واین شایسته‌تراست ، چه هیچ‌شکّی درتقدیرحرمت در «الهدی» و «القلائد» و «الشّهر الحرام» نیست ، درصورتیکه تقدیر نصب درآن دوراز فصاحت است ؛ وگفته است که هرگاه میان تقدیر نیکو و نیکوتر تردید حاصل شود ، واجب است‌که نیکوتر در تقدیرگرفته شود ، چه خدای تعالی کتاب خود را «احسن الحدیث» خوانده وبنابراین لازم است که محذوف آن نیکوترین محذوفات باشد ، همان گونه که ملفوظ آن نیکوترین ملفوظات است ؛ وگفته است که هرگاه میان تقدیر مجمل و مبیّن تردید حاصل‌شود ، تقدیر مبیّن نیکوتراست ، همچون در «وداود وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث» [۲۱-۷۸] که هم «فی أمر الحرث» می‌توان در تقدیرگرفت و هم « فی تضمین الحرث » که این یکی به‌علت تعیین آن شایسته‌تراست ، درصورتیکه‌امر به‌علت تردّد آن میان انواع مجمل است.

قاعده ـ اگر امر دایر بر آن باشد که محذوف فعل باشد و آنچه مانده است فاعل، یا محذوف مبتدا باشد و آنچه مانده است خبر ، دومی شایسته‌تر است ، چه مبتدا عین خبر است ، و بنابراین محذوف عین مانده است و حذف شدن همچون حذف نشدن است ، ولی فعل جز فاعل است ، مگر اینکه فرض حالت اوّل به روایت دیگری در همان محل یا درجای دیگرِ شبیه‌به‌آن تأیید شده‌باشد : مثال اوّل همچون قرائت «یسبّح له فیها» [۲۴-۳۶] به‌فتح باء و همچون «یوحی الیک و الی الّذین من قبلک الله» [۲۴-۳] به‌فتح حاء که تقدیر آن «یسبّحه رجال» و «یوحیه الله» است ، و ، به علّت باقی ماندن فاعلیّت دواسم در روایت کسی که فعلی را مبنی للفاعل می‌داند ، آن دو را دو مبتدا که خبرهاشان حذف شده باشد ، در تقدیر نمی‌گیرند ؛ ومثال دوم همچون « ولئن سألتهم من خلقهم لیقولن الله» [۴۳-۸۷] که تقدیر «خلقهم الله» شایسته‌تر از تقدیر «الله خلقهم» است ، به مناسبت آنکه در جای دیگر قرآن « خلقهنّ العزیز العلیم » [۴۳ - ۹] آمده است .

قاعده ـ اگر امر دایر بر آن باشد که محذوف اوّلی باشد یا دومی ، دومی بودن آن شایسته‌تر است ، و بدین جهت است که محذوف را درمثل «أتحاجّونّی» [۶-۸۰] نون وقایه می‌دانند نه نون رفع ، و در «ناراً تلظّی» [۹۲-۱۴] تای دوم را محذوف می‌گیرند نه‌تای مضارعت را ، ودر «والله ورسوله احقّ أن یرضوه» [۹-۶۲] محذوف را خبر دوم می‌دانند نه خبر اوّل ، ودرمثل «الحجّ أشهر» [۲-۱۹۷] محذوف را مضاف دوم می‌دانند یعنی «حجّ اشهر» نه مضاف اوّل یعنی «أشهر الحجّ» ، وگاه واجب می‌شود که محذوف را اوّلی بدانیم ، همچون «ان الله وملائکته یصلّون علی النّبی» [۳۳-۵۶] درقرائت کسی که «ملائکته» را ، به‌مناسبت اختصاص خبر به‌دوم از آن جهت که به‌صیغهٔ جمع آمده‌است ، به رفع بخواند ، وگاه واجب است که محذوف را دومی بدانیم ، همچون « ان الله بریء من المشرکین و رسوله» [۹-۳] یعنی «ورسوله بریء أیضاً» بدان جهت که خبر بر دومی پیشی دارد .

فصل در اقسام حذف

حذف بر چندگونه است :

نوع اوّل ـ آن است که اقتطاع نام دارد ، و آن حذف بعضی از حروف کلمه است ، و ابن‌اثیر منکر ورود این نوع در قرآن است ، و در جواب او گفتهٔ بعضی را آورده‌اند که درفواتح سوره‌ها هرحرف را یکی از نامهای خدای تعالی دانسته‌اند؛ وبعضی مدّعی شده‌اند که باء در «وامسحوا برؤسکم» [۵-۶] اول کلمهٔ «بعض» است که باقی آن حذف شده است ، و از این جمله است قرائت بعضی به صورت «و نادوا یا مالِ [مالک]» [۴۳-۷۷] باترخیم که چون یکی از پیشینیان آن‌راشنید گفت چه‌چیز دوزخیان را به‌ترخیم واداشته است ، و کسی در پاسخ آن گفته است که از شدّت ناتوانی از تمام کردن کلمه عاجز مانده‌اند ؛ واز این گونه است حذف همزهٔ «أنا» دراین گفتهٔ خدای تعالی «لکنّا هوالله ربّی» [۱۸-۳۸] که اصل آن «لکن أنا» بوده و برای تخفیف همزهٔ «أنا» حذف شده ونون در نون ادغام شده است ، وازاین گونه است قرائت «ویمسک السّماء أن تقع علَرض [علی‌الارض]» [۲۲-۶۵] و «بما أنزلیک [أنزل الیک]» [۲-۴] و «من تعجل فی یومین فلثم [فلااثم] علیه» [۲-۲۰۳] و «انّها لحدی [لاحدی] الکبر» [۷۴-۳۵] .

نوع دوم ـ آن‌است که اکتفاء نام‌دارد ، وآن عبارت‌ازاین‌است که مقام‌مقتضی ذکر دوچیز باشد که بایکدیگر ملازمه و ارتباط دارند ، و به مناسبت نکته‌ای تنهابه‌ذکر یکی از آن دو بسنده کنند ، وغالباً به‌ارتباط عطفی اختصاص دارد ، همچون گفتهٔ خدای تعالی «سرابیل تقیکم الحرّ» [۱۶-۸۱] یعنی «الحرّ والبرد» وازآن‌جهت به «حرّ» اختصاص داد که خطاب به‌اعراب است و سرزمینهای ایشان گرم‌است و جلوگیری از گرما درنزد ایشان دشوارتر از جلوگیری از سرما است ، و قولی آن است که پیش از آن نعمتِ نگاهداری ازسرمادرآیهٔ «ومن أصوافهاوأوبارهاوأشعارها» [۱۶-۸۰] ودرآیهٔ «وجعل لکم من الجبال أکناناً» [۱۶-۸۱] ودرآیهٔ «والأنعام خلقها لکم فیهادفء» [۱۶-۵] به‌صراحت

یاد شده بوده‌است . وازامثال این‌نوع‌است «بیدك الخیر» [۳-۲۶] یعنی «الخیر والشرّ» وازآن جهت خیر به‌ذکر اختصاص یافته است که‌آن مطلوب ومرغوب بندگان‌است، یااینکه‌وجود خیر درجهان بیش‌ازشرّ است ، یا ازآن‌جهت که‌نسبت‌دادن شرّ به‌خدای تعالی دوراز ادب‌است ، چنانکه پیغمبر صلّی‌الله علیه وآله وسلّم فرمود «والشرّ لیس الیک» ؛ واز این گونه است «وله ماسکن فی اللّیل و النّهار» [۶-۱۳] یعنی « ما سکن وما تحرّك» و ازآن جهت سکون را به‌ذکر مخصوص کرد‌که آن از دو حالت سکون و حرکت بیشتر برآفریدگان ازحیوان و جماد عارض می‌شود وازآن جهت‌که هرحرکت سرانجام به‌سکون می‌پیوندد ؛ واز این‌گونه است «الّذین یؤمنون بالغیب» [۲-۳] یعنی «بالغیب و الشّهادة» ، که ایمان آوردن به هر دوی آنها واجب است ، و از آن جهت غیب را برگزید‌که ستوده‌تر است و مستلزم ایمان به شهادت نیز هست ، درصورتیکه عکس آن درست نیست ؛ وازاین‌گونه‌است «و ربّ المشارق» [۳۷-۵] یعنی «المشارق و المغارب» ؛ و ازآن است «هدی للمتّقین» [۲ - ۲] یعنی « للمتّقین و للکافرین »که ابن‌الأنباری چنین‌گفته و مؤیّد‌آن‌گفتهٔ خدای تعالی«هدی للنّاس» [۲-۱۸۵] است ؛ وازآن‌است «ان امرؤ هلك لیس له ولد» [۴-۱۷۶] یعنی «ولد ولاوالد» به‌دلیل‌آنکه از ترکه برای خواهر نصف مقرّر داشته واین درصورتی است که پدر که مایهٔ اسقاط خواهر است حیات نداشته باشد ،

نوع سیم آن است که احتباك نامیده می‌شود وآن از لطیفترین و بدیعترین انواع است ، وکمترکسی از اهل هنر بلاغت به آن آگاه شده یا دیگری را برآن آگاهانیده است ، و این را جز در شرح بدیعیهٔ الأعمی که دوست اندلسیش برآن نوشته وزرکشی در البرهان آورده ندیده‌ام ، ولی زرکشی این نوع را به‌نام احتباك نخوانده بلکه حذف مقابلی نامیده است ؛ و از مردم این زمان علّامه برهان‌الدّین بقاعی رساله‌ای خاصّ در این باره تألیف کرده است . اندلسی در شرح بدیعیه گفته است که یکی از انواع بدیع احتباك است و آن نوع گرانقدری است و عبارت از این‌است که ازاوّل چیزی حذف

شود که نظیر آن در دوم می‌آید ، واز دوم چیزی حذف شود که نظیر آن دراوّل آمده است ، همچون گفتهٔ خدای تعالی « و مثل الّذین کفروا کمثل الّذی ینعق . . . الآیة » [۲-۱۷۱] که تقدیر آن « ومثل الانبیاء و الکفّار کمثل الّذی ینعق والذی ینعق به » است ، وازاوّل « الانبیاء » به‌دلالت « ینعق » بر آن ، وازدوم « ینعق به » دلالت « الّذین کفروا » بر آن حذف شده است ؛ ونیز چنین است گفتهٔ خدای تعالی « و أدخل یدك فی جیبك تخرج بیضاء » [۲۷-۱۲] به تقدیر « تدخل غیر بیضاء و أخرجها تخرج بیضاء » که ازاوّل « تدخل غیر بیضاء » و از دوم « أخرجها » حذف شده است . و زرکشی در تعریف این نوع حذف گفته است : عبارت از این است که در سخن دو متقابل جمع شود ، پس از هریک از آنها مقابل آن ، به‌دلالت دیگری بر آن ، حذف شود ، همچون گفتهٔ خدای تعالی « أم یقولون افتراه قل ان افتریته فعلیّ اجرامی و أنا بریء ممّا تجرمون » [۱۱ - ۳۵] که تقدیر آن چنین است : ان افتریته فعلیّ اجرامی و أنتم براء منه و علیکم اجرامکم وأنا بریء ممّا تجرمون » ، وگفتهٔ او « و یعذّب المنافقین ان شاء أو یتوب علیهم » [۳۳-۲۴] به تقدیر « و یعذّب المنافقین ان شاء فلا یتوب علیهم أو یتوب علیهم فلا یعذّبهم » ، و گفتهٔ او « ولا تقربوهنّ حتّی یطهرن فاذا تطهرنّ فأتوهنّ » [۲ - ۲۲۲] یعنی « حتی یطهرن من الدّم و یتطهّرن بالماء ، فاذا طهرن و تطهّرن فأتوهنّ » ، و « خلطوا عملاً صالحاً وآخر سیّئاً » [۹-۱۰۲] یعنی « عملاً صالحا بسیّء وآخر سیّئاً بصالح » . ومن گویم که از لطیفترین این نوع گفتهٔ او « فئة تقاتل فی سبیل الله وأخری کافرة » [۳-۱۳] یعنی « فئة مؤمنة تقاتل فی سبیل الله وأخری کافرة تقاتل فی سبیل الطّاغوت » است . ودر الغرائب کرمانی در آیهٔ اوّل تقدیر به‌صورت « مثل الّذین کفروامعك یامحمّد کمثل النّاعق مع الغنم » است که ازهرطرف آن چیزی که طرف دیگر بر آن دلالت دارد حذف شده است ، ودر قرآن نظایری دارد ، و بلیغترین کلام همین است . و مأخذ این نامگذاری از حَبک به معنی بستن و استوارکردن و نیکو کردن اثر صنعت در پارچه است ، چه حبکِ پارچه بستن شکافهای میان رشته‌های آن و استوار کردن آن به‌صورتی است که

با وجود خوبی و رونق هیچ خللی درآن نباشد ، و بیان اشتقاق آن است که جاهای حذف شدهٔ سخن به شکافهای میان رشته‌های پارچه همانند شده ، و چون ناقد بصیر محذوفات راکه ماهرانه در بافت سخن واقع شده بیابد وآنها را به‌جای خود قراردهد ، درواقع همچون بافندهٔ سخن می‌شود و مانع آن است که خللی درآن راه یابد ، وآنچه‌را محذوف است در جای خود قرار می‌دهد و زیبائی و شکوه سخن را آشکار می‌سازد .

نوع چهارم - آن است که اختزال نامیده می‌شود ، وآن آن‌است که هیچ یک از انواعی که یاد شد نباشد ؛ و آن را اقسامی است ، چه محذوف یا اسم است یا فعل یا حرف :

مثالهای حذف اسم : حذف مضاف که درقرآن بسیاراست ، تاآنجاکه ابن‌جنّی گفته است که در قرآن نزدیک هزار جا چنین است ، و شیخ عزّالدّین درکتاب المجاز علی ترتیب السور و الایات خود آنها را برشمرده است ، و از این گونه است «الحجّ أشهر» [۲-۱۹۷] یعنی «حجّ أشهر» یا «أشهر الحج» ؛ ودیگر «ولکنّ البرّ من آمن» [۲-۱۷۷] یعنی «ذا البرّ» یا «برّ من» ؛ ودیگر حرّمت علیکم أمّهاتکم» [۴-۲۳] یعنی «نکاح امّهاتکم» ؛ و دیگر «لأذقناك ضعف الحیاة و ضعف الممات» [۱۷ - ۷۵] یعنی «ضعف عذاب» ؛ ودیگر «و فی الرّقاب» [۲-۱۷۷] یعنی «و فی تحریر الرّقاب» .

و حذف مضافٌ الیه بیشتر در یاءِ متکلم واقع می‌شود ، همچون «ربّ اغفرلی» ؛ و در غایات ، همچون «لله الامر من قبل و من بعد» [۳۰ - ۴] ، یعنی «من قبل الغلب و من بعده» ؛ و در «کلّ» و «أیّ» و «بعض» ، و در غیر آنها نیز آمده است ، همچون «ولاخوف علیهم» [۲-۲۶۲] به ضمّ بدون‌تنوین خوف ، یعنی «فلاخوف شیء علیهم» .

حذف مبتدادرجواب‌استفهام فراوان‌است ، همچون «وماأدراك ماهیه ، نار» [۱۰۱-۱۰] یعنی «هی نار» ؛ و پس از فای جواب ، همچون «من عمل صالحاً فلنفسه» [۴۱-۴۶] یعنی «فعمله لنفسه» ، و «من أساء فعلیها» [۴۱-۴۶] یعنی «فاساءته علیها» ؛ و بعد از قول ، همچون «وقالوا أساطیرالأوّلین» [۲۵-۵] و «قالوا أضغاث أحلام» [۱۲-۴۴] ؛

و بعدازآنچه خبر در معنی صفت برای آن است، همچون «التّائبون العابدون» [۹-۱۱۲] و «صمّ بکم عمی» [۲-۱۸]؛ ودر غیر اینها نیز واقع می‌شود، همچون «لایغرّنکَ تقلّب الّذین کفروا فی البلاد، متاع قلیل» [۳-۱۹۶] و «لم یلبثوا الّا ساعة من نهار، بلاغ» [۴۶-۳۵] یعنی «هذا بلاغ»، و «سورة أنزلناها» [۲۴-۱] یعنی «هذه سورة». و در نعت مقطوع به‌رفع حذف خبر واجب است، همچون «أکلها دائم وظلّها» [۱۳-۳۵] یعنی «و ظلّها دائم»؛ وگاه احتمال حذف هر یک از مبتدا و خبر می‌رود، همچون «فصبر جمیل» [۱۲-۱۸] به‌تقدیر «فصبر جمیل أجمل» یا «فأمری صبر جمیل»، وهمچون «فتحریر رقبة» [۴-۹۲] یعنی «علیه تحریر رقبة» یا «فالواجب تحریر رقبة». حذف موصوف همچون «وعندهم قاصرات الطّرف» [۳۷-۴۸] یعنی «حور قاصرات»، و «إن اعمل سابغات» [۳۴-۱۱] یعنی «دروعاً سابغات»، و «ایّها المؤمنون» [۲۴-۳۱] یعنی «أیّها القوم المؤمنون». حذف صفت، همچون «یأخذ کلّ سفینة» [۱۸ - ۷۹] یعنی «کلّ سفینة صالحة» به دلیل آنکه چنین قرائت شده، واگر آن را عیبناک کنی از کشتی بودن خارج نمی‌شود، و «الآن جئت بالحقّ» [۲-۷۱] یعنی «بالحقّ الواضح»، که‌اگر چنین نمی‌شد به مفهوم آن کافر می‌شدند، و «فلا نقیم لهم یوم القیامة و زناً» [۱۸-۱۰۵] یعنی «وزناً نافعاً». حذف معطوف‌علیه، همچون «أن اضرب بعصاك البحر فانفلق» [۲۶-۶۳] یعنی «فضرب فانفلق»؛ و در آنجاکه واو عطف بر لام تعلیل مقدّم باشد، در بیان آن دو وجه است، یکی آنکه تعلیلی باشدکه معلّل آن محذوف است، همچون گفتهٔ خدای تعالی «ولیبلی المؤمنون منه بلاء حسناً» [۸-۱۷] که معنی آن «وللاحسان الی المؤمنین فعل ذلک» است، و دوم آنکه معطوف بر علّت مضمر دیگری باشد تا صحّت عطف آشکار شود، یعنی «فعل ذلک لیذیق الکافرین بأسه ولیبلی». حذف معطوف وعاطف همچون «لایستوی منکم من أنفق من قبل الفتح وقاتل» [۵۷-۱۰] یعنی «ومن أنفق بعده» و «بیدك الخیر» [۳-۲۶] یعنی «بیدك الخیر والشرّ». حذف مبدلٌ منه، همچون «ولا تقولوا لما تصف ألسنتکم الکذب» [۱۶-۱۱۶] یعنی «لما تصفه»، و «الکذب» بدل از

هاء است . حذف فاعل جز در فاعل به معنی مصدر روا نیست ، همچون «لا یسأم الانسان من دعاء الخیر» [۴۱-۴۹] یعنی «دعائه الخیر» ، و کسائی آن را مطلقاً به‌دلیلی جایز دانسته است ، ومثال آن‌را «اذا بلغت التراقی» [۷۵-۲۶] یعنی «اذا بلغت الرّوح التّراقی» ، و «حتّی توارت بالحجاب» [۳۸-۳۲] یعنی «توارث الشّمس» آورده‌است. حذف مفعول ، چنانکه پیشتر گفتیم ، درمفعول مشیئت واراده فراوان صورت می‌گیرد ، ودر جز آنها نیز هست ، همچون «ان الّذین اتّخذوا العجل» [۷-۵۲] یعنی «الهاً» ، و «کلّا سوف تعلمون» [۱۰۲-۳] یعنی «عاقبة أمرکم» . حذف حال در قول فراوان است ، همچون «و الملائکة یدخلون علیهم من کلّ باب ، سلام» [۱۳-۲۳] یعنی «قائلین سلام» . حذف منادی ، همچون «ألا یا اسجدوا» [۲۷-۲۵] ، یعنی «یا هؤلاء» ، و «یالیت» یعنی «یا قوم» . حذف عائد در چهار باب صورت می‌گیرد : صله ، همچون «أهذا الّذی بعث‌الله رسولاً» [۲۵-۴۱] یعنی «بعثه» ، وصفت ، همچون «واتّقوا یوماً لاتجزی نفس عن نفس» [۲ - ۴۸] یعنی «فیه» ، و خبر ، همچون «وکلّاً وعدالله الحسنی» [۴-۹۵] یعنی «وعده» ، وحال . حذف مخصوص «نعم» ، همچون «انّا وجدناه صابراً نعم العبد» [۳۸-۴۴] یعنی «ایّوب» ، و «فقدّرنا فنعم القادرون» [۷۷ - ۲۳] ، یعنی «نحن» ، و «ولنعم دار المتّقین» [۱۶-۳۰] یعنی «الجنّة» . حذف موصول ، همچون «آمنّا بالّذی أنزل الینا و أنزل الیکم» [۲۹-۴۶] یعنی «والّذی أنزل الیکم» ، زیرا آنچه به ما نازل شده همان نیست که به کسانی که پیش از ما بودند نازل شده بود ، و به همین جهت «ما» درآیهٔ «قولوا آمنّا بالله و ما أنزل الینا و ما أنزل الی ابراهیم» [۲ - ۱۳۶] اعاده شده است .

مثالهای حذف فعل : درآنجاکه تفسیر شده‌باشد مطّرد است ، همچون «و ان أحد من المشرکین استجارك» [۹-۶] ، و «اذا السّماء انشقّت» [۸۴-۱] ، و «قل لوأنتم تملکون» [۱۷-۱۰۰] ؛ ودرجواب استفهام حذف‌فعل فراوان صورت می‌گیرد ، همچون «وقیل للّذین اتّقوا ماذا أنزل ربّکم قالوا خیراً» [۱۶ - ۳۰] یعنی «أنزل خیراً» ؛ وحذف

قول فراوان است ، همچون «واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربّنا» [٢-١٢٧] یعنی «يقولان ربّنا» ؛ در غیر اینها نیز فعل حذف می‌شود ، همچون « انتهوا خيراً لكم » [٤-١٧١] یعنی «وائتوا» ، و «الّذين تبوّؤا الدّار و الايمان » [٥٩ - ٩] یعنی « و ألفوا الايمان» یا «اعتقدوا الايمان» ، و «أسكن انت و زوجك الجنّة» [٢-٣٥] یعنی «وليسكن زوجك» ، و «امرأته حمّالة الحطب » [١١١-٤] یعنی «أذمّ» ، و «والمقيمين الصّلاة» [٤-١٦٢] یعنی «أمدح» ، و «ولكن رسول الله» [٣٣-٤٠] یعنی «كان رسول الله» ، و «وان كلّاً لمّا» [١١-١١١] یعنی «ليوفّوا أعمالهم» .

مثالهای حذف حرف : ابن جنّی در المحتسب گفته است که ابوعلی از گفتهٔ ابوبکر خبر داد که حذف حرف قیاسی نیست ، بدان جهت که حروف برای گونه‌ای از اختصار در سخن داخل می‌شود ، واگر آنها را حذف کنی این مختصر را مختصر کرده‌ای ، و اختصار مختصر ستم کردن در حقّ آن است . حذف همزهٔ استفهام : ابن مُحَيْصِن «سواء عليهم أنذرتهم» [٢-٦] قرائت کرده و «هذا ربّی» [٦-٧٨] را در سه جا گواه آن آورده است ، و همچون « تلك نعمة تمنّها » [٢٦ - ٢٢] یعنی « أو تلك » . حذف موصول حرفی را ابن مالک جز در « أن » روا نشمرده است ، همچون « و من آياته يريكم البرق» [٣٠-٢٤] . حذف جارّ با «أن» و «أنّ» مطّرد است ، همچون « يمنّون عليك ان أسلموا » [٤٩-١٧] ، و « بل الله يمنّ عليكم أن هداكم» [٤٩-١٧]، و «أطمع أن يغفرلی» [٢٦-٨٢] و «أيعدكم أنّكم» [٢٣-٣٥] یعنی «بأنّكم» ؛ و با غیر آن نیز آمده است ، همچون «قدّرناه منازل» [٣٦-٣٩] یعنی «قدّرنا له» ، و «يبغونها عوجاً» [٧-٤٥] یعنی «لها» ، و «يخوّف اولياءه» [٣-١٧٥] یعنی يخوّفكم باوليائه» ، و «واختار موسی قومه» [٧-١٥٥] یعنی «من قومه» ، و «ولا تعزموا عقدة النّكاح» [٢-٢٣٥] یعنی « على عقدة النّكاح» . حذف عاطف : فارسی این آیات را مثال آن آورده است : «ولا على الّذين اذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولّوا» [٩-١٢٩] یعنی «وقلت» ، و

«وجوه یومئذ ناعمة» [۸۸-۸] یعنی « و وجوه » عطف بر آیهٔ « وجوه یومئذ خاشعة » [۸۸-۲]. حذف فای جواب: أخفش آیهٔ «ان ترك خيراً الوصيّة للوالدين» [۲-۱۸۰] را مثال آن آورده است. حذف حرف ندا فراوان است، همچون « ها أنتم أولاءِ » [۳-۱۱۹] و «یوسف أعرض» [۱۲-۲۹] و «قال ربّ انی وهن العظم منّی» [۱۹-۴] و «فاطر السّموات والأرض» [۱۲-۱۰۱]؛ ودر العجائب کرمانی آمده است که حذف یای ندا در قرآن پیش از «رب»، به‌ملاحظهٔ تنزیه و بزرگداشت خدا، فراوان است چه در ندا اندکی فرمان دادن هست. حذف «قد» در ماضی درآن صورت که به‌جای حال واقع شده باشد، همچون «أو جاؤکم حصرت صدورهم» [۴-۹۰] و «أنؤمن لك و اتّبعك الأرذلون» [۲۶-۱۱۱]. حذف لای نافیه درجواب قسم، درصورتیکه منفی مضارع باشد، مطّرد است، همچون « تالله تفتؤا » [۱۲-۸۵]، و در جز آن نیز آمده است، همچون «وعلى الّذين يطيقونه فدية» [۲-۱۸۴] یعنی « لا يطيقونه »، و « و ألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم» [۱۶-۱۵] یعنی «لئلا تميد بكم». حذف لام توطئه، همچون « و ان لم ينتهوا عما يقولون ليمسّنّ » [۵ - ۷۳]، و «و ان أطعتموهم انكم لمشركون» [۶-۱۲۱]. مثال حذف لام امر: «قل لعبادى الّذين آمنوا يقيموا» [۱۴-۳۱] یعنی «ليقيموا». حذف لام « لقد » با طول کلام نیکو است، همچون « قد أفلح من زكّاها» [۹۱-۹]. مثال حذف نون تأکید: « ألم نشرح » [۹۴-۱] درقرائت بانصب حاء. مثال حذف نون جمع: قرائت «وماهم بضارّى به من أحد» [۲-۱۰۲]. مثال حذف تنوین: قرائت « قل هوالله احد، الله الصّمد » [۱۲-۲] و « و لا اللّيل سابق النّهار » [۳۶ - ۴۵] به نصب « النّهار » است. مثال حذف حرکت اعراب و بناء: قرائت «فتوبوا الى بارئكم» [۲-۵۴] و «يأمركم» و «بعولتهنّ» به‌سکون هرسه است، ونیز در «أو يعفو الّذى بيده عقدة النّكاح» [۲-۲۳۷]، و «فأوارى سوأة أخى» [۵-۳۱]، و «مابقى من الرّبا» [۲-۲۷۸]. حذف بیش از یک کلمه: حذف دومضاف، همچون

«فانها من تقوی القلوب» [۲۲-۳۲] یعنی «فان تعظیمها من أفعال ذوی تقوی القلوب»، و «فقبضت قبضة من أثر الرّسول» [۲۰-۹۶] یعنی «من اثر حافر فرس الرّسول»، و «تدور أعینهم کالّذی یغشی علیه من الموت» [۳۳-۱۹] یعنی «کدوران عین الّذی»، و «وتجعلون رزقکم» [۵۶-۸۲] یعنی «بدل شکر رزقکم»؛ حذف سه کلمهٔ اضافه شدهٔ به‌یکدیگر، همچون «فکان قاب قوسین» [۵۳-۹] یعنی «فکان مقدار مسافة قربه مثل قاب قوسین» که در آن سه کلمهٔ اسم کان و یک کلمه از خبر کان حذف شده است. حذف دو مفعول باب «ظنّ»، همچون «أین شرکائی الّذین کنتم تزعمون» [۲۸-۶۲] یعنی «تزعمونهم شرکائی». حذف جارّ با مجرور، همچون «خلطوا عملاً صالحاً» یعنی «بسیّء» [۹-۱۰۲] و «وآخرسیئاً» [۹-۱۰۲] یعنی «بصالح». حذف عاطف با معطوف پیش از این گذشت. حذف حرف شرط و فعل پس از طلب مطّرد است، همچون «فاتّبعونی یحببکم الله» [۳-۳۱] یعنی «ان اتّبعتمونی»، و «قل لعبادی الّذین آمنوا یقیموا الصّلاة» [۱۴-۳۱] یعنی «ان قلت لهم یقیموا»، و زمخشری «فلن یخلف الله عهده» [۲-۸۰] یعنی «ان اتّخذتم عندالله عهداً فلن یخلف الله» را از این قبیل دانسته است، و ابوحیّان آیهٔ «فلم تقتلون أنبیاءالله من قبل» [۲-۹۱] یعنی «ان کنتم آمنتم بما أنزل الیکم فلم تقتلون» را چنین دانسته است. حذف جواب شرط، همچون «فان استطعت أن تبتغی نفقاً فی الأرض أو سلّماً فی السّماء» [۶-۳۵] یعنی «فافعل»، و «و اذا قیل لهم اتّقوا مابین أیدیکم وماخلفکم لعلّکم ترحمون» [۳۶-۴۵] یعنی «أعرضوا» به‌دلیل پس از آن، و «أئن ذکّرتم» [۳۶-۱۹] یعنی «تطیّرتم»، و «ولو جئنا بمثله مدداً» [۱۸-۱۰۹] یعنی «لنفد»، و «ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسهم» [۳۲-۱۲] یعنی «لرأیت أمراً فظیعاً»، و «ولولا فضل الله علیکم ورحمته وأنّ الله رؤف رحیم» [۲۴-۲۰] یعنی «لعذّبکم»، و «لولا أن ربطنا علی قلبها» [۲۸-۱۰] یعنی «لأبدت به»، و «ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطؤهم» [۴۸-۲۵] یعنی «لسلّطکم علی اهل مکّة». حذف جملهٔ قسم، همچون «لاعذّبنه عذاباً شدیداً» [۲۷-۲۱] یعنی «والله». حذف

جواب قسم، همچون «والنّازعات غرقاً . . . الآیات» [۷۹-۱] یعنی «لتبعثنّ»، و «ص والقرآن ذی‌الذّکر» [۳۸-۱] یعنی «انّه لمعجز»، و «ق والقرآن‌المجید» [۵۰-۱] یعنی «ما الامر کما زعموا». حذف جمله‌ای که سبب جملهٔ ذکرشده‌است، همچون «لیحقّ الحقّ و یبطل الباطل» [۸-۸] یعنی «فعل مافعل». حذف جمله‌های فراوان، همچون «فأرسلون، یوسف أیّها‌الصّدّیق» [۱۲-۴۶] یعنی «فأرسلون الی یوسف لاستعبره الرّؤیا ففعلوا فأتاه فقال له یایوسف».

خاتمه ـ گاه، چنان که گذشت، چیزی جایگزین محذوف نمی‌شود، وگاه چیزی که دلالت بر آن دارد جای آن را می‌گیرد، همچون «فان تولّوا فقد أبلغتکم ما أرسلت به الیکم» [۱۱-۵۷] که در آن ابلاغ، از آن جهت که مقدّم بر دوری گزیدن (تولّی) است، جواب نیست، و تقدیر آن است که «فان تولّوا فلالوم علیّ ـ أوفلاعذرلکم ـ لأنی أبلغتکم»، و «وان یکذّبوك فقد کذّبت رسل من قبلك» [۳۵-۴] یعنی «فلا تحزن واصبر»، و «وان یعودوا فقد مضت سنّة‌الاوّلین» [۸-۳۸] یعنی «یصیبهم مثل ما أصابهم».

فصل در اطناب

همان گونه که ایجاز به ایجاز قصر و ایجاز حذف تقسیم شد، اطناب نیز به بسط (گستردن) و زیادت (افزودن) تقسیم می‌شود. اوّلی اطناب ازراه‌زیاد کردن جمله‌هااست، همچون گفتهٔ خدای تعالی «انّ فی خلق السّموات والارض... الآیة» [۲-۱۶۴] در سورهٔ بقره که در آن بلیغترین اطناب صورت گرفته است تا خطاب به‌ثقلین و در هر هر زمان و برای جاهل و عالم و برای موافق ومنافق همه تعلّق گیرد، و «الّذین یحملون العرش ومن حوله یسبّحون بحمد ربّهم و یؤمنون به» [۴۰-۷] که در آن «یؤمنون به» اطناب است، چه ایمان حاملان عرش معلوم است، و حسن آن آشکار کردن شرف ایمان است تا دیگران به‌آن ترغیب شوند، و «ویل للمشرکین الّذین لایؤتون الزّکاة» [۴۱-۷] که چون معلوم است که مشرکان زکات نمی دهند، این اطناب برای انگیختن مؤمنان به گزاردن آن است و بیم دادن ایشان از ناگزاردن آن که ازاوصاف مشرکان است.

و اطناب از راه زیادت را انواعی است .

نوع اوّل داخل کردن یک حرف یا بیشتر از حروف تأکید است همچون «إنّ» و «أنّ» ولام ابتداء و «ألا»ی استفتاحی و «أما» و هاء تنبیه و «کأنّ» در تأکید تشبیه و «لکنّ» در تأکید استدراك و «لیت» در تأکید تمنّی و «لعلّ» در تأکید ترجّی و ضمیر شأن و ضمیر فصل و «اما» در تأکید شرط و «قد» و سین و «سوف» و دو نون تأکید فعلی و «لا»ی تبرئه و «لن» و «لمّا» در تأکید نفی ؛ و تأکید به این حروف هنگامی نیکو است که مخاطب منکر یا متردّد باشد ، و تأکید بر حسب قوّت و ضعف انکار متفاوت می‌شود ، همچون گفتهٔ خدای تعالی در بارهٔ فرستادگان عیسی که چون بار اوّل مردمان قریه ایشان را تکذیب کردند ، گفتند «انّا الیکم مرسلون» [۳۶ - ۱۴] که به «انّ» و اسمیّت جمله آن را مؤکّد کرده است ، و بار دوم گفتند «ربّنا یعلم انّا الیکم لمرسلون» [۳۶-۱۶] که آن را با قسم و «انّ» ولام و اسمیّت جمله در برابر مبالغهٔ مخاطبان در انکار که گفته بودند «ما أنتم الّا بشر مثلنا و ما أنزل الرّحمن من شیء ان أنتم الّا تکذبون» [۳۶-۱۵] مؤکّد کرده است . وگاه ، باآنکه مخاطب منکر نیست ، از آن جهت که رفتاروی ازاعتراف او حکایت نمی کند ، اورا به جای منکر قرارمی‌دهند و سخن را مؤکّد می‌آورند ، وگاه ، باآنکه منکر است ، ازآن جهت که باوی دلایل آشکاری است که چون در آنها بیندیشد از انکار بازمی‌گردد ، از تأکید خودداری می‌شود ؛ و از این‌گونه است آیهٔ «ثمّ انّکم بعد ذلک لمیّتون ، ثمّ انّکم یوم القیامه تبعثون» [۲۳-۱۶] که درآن ، هرچند مخاطبان منکرمرگ نیستند ، ازآن‌جهت که سخت در غفلت فرورفته‌اند آنان همچون کسی فرض شده‌اند که منکر مرگ است و به همین جهت موت را با دو تأکید مؤکّد ساخته است ، و برای اثبات برانگیخته شدن پس‌از مرگ یک تأکید آورده است ، هرچند که انکار در این باره سخت‌تر است ، ازآن‌جهت که چون دلایل آن آشکاراست شایسته چنان‌است که انکارنشود و بدین‌سبب مخاطبان‌را در مقام شخص غیر منکر قرار داده تا آنان را به نظرکردن در دلایل آشکارآن تشویق

کند ؛ و همانند آن است «لاریب فیه» [۲-۴۵-۲۶] که در آن شک را با «لا»ی استغراق نفی کرده است ، هرچند شکّاکان در آن شک کرده‌اند ، ولی این شک را ، به‌اتّکای بر دلایل آشکاری که آن را زایل می کند ، نادیده گرفته است ، همان‌گونه که انکار را به همین سبب به‌جای عدم انکار نهاده‌است ؛ و زمخشری گفته است که مبالغهٔ در تأکید دربارهٔ مرگ برای آن است که انسان را برانگیزد تا مرگ را پیوسته در نظر داشته باشد و از توجّه به‌آن غفلت نورزد و بداند که بازگشت وی بدان است ، و به همین جهت است که جملهٔ مربوط به مرگ را در این معنی سه بار مؤکّد ساخته است تا تأثیر آن در آدمی که چنان می‌اندیشد که جاودانه درجهان می‌ماند بیشتر باشد ، ولی جملهٔ بعث را جز به «انّ» مؤکّد نساخته است ، از آن جهت که بعث که به‌صورت امر قطعی و غیر قابل نزاع و غیر قابل انکار نمایانده شود آشکارتر جلوه می کند ؛ و تاج بن فرکاح گفته است: مرگ را برای ردّ کردن دهریان که به بقای نوع بشر قائلند و فرزند را جایگزین پدر می‌شمارند ، به تأکید بیان کرده است ، واز آن جهت در اینجا از تأکید بعث خودداری کرده است که تأکید دربارهٔ آن و ردّ کردن منکران آن در جاهای دیگر قرآن آمده است ، همچون «بلی و ربّی لتبعثنّ» [۶۴-۷] ؛ و دیگری گفته است که چون عطف مقتضی اشتراك است ، از دوباره آوردن لام به‌علّت آمدن آن در جملهٔ اوّل خودداری کرده است . وگاه تأکید به «لا» برای خبر دادن به مخاطبی است که خواستار خبری است و به صورتی از آن آگاهی ناتمام حاصل کرده است ، همچون «ولاتخاطبنی فی الّذین ظلموا» [۱۱-۳۷] یعنی ای نوح دربارهٔ قومت بامن سخن مگو ، که تلویحاً از آن معلوم می‌شود که مستحقّ عذاب خدا شده‌اند ، و مخاطب در این تردید می کند که آیا به این عذاب محکوم می‌شوند یا نه ، و به همین جهت پس از آن به تأکید از غرق شدن ایشان سخن رفته است که «انّهم مغرقون» [۱۱ - ۳۷] ؛ و نیز چنین است گفتهٔ خدای تعالی «یا أیّها النّاس اتّقوا ربّکم» [۲۲-۱] که چون در آن مردمان را به پرهیزگاری فرمان داده ، وجایگاه پیدا شدن ثمرهٔ این پرهیزگاری و عذاب درمقابل ترك آن در آخرت

است، ناگزیر جانهای شنوندگان مشتاق شنیدن وصف ساعت قیامت شده‌است، به‌همین جهت با تأکید پس از آن آمده است که «انّ زلزلة السّاعة شیء عظیم» [۲۲-۱] و تأکید در این جمله برای تقریر قطعیّت آن است؛ و نیز چنین است گفتهٔ خدای تعالی «و ما أبرّیء نفسی» [۱۲-۵۳] که شنونده متحیّر می‌شود که چگونه پیغمبر نفس‌خود راکه بری و پاکیزه است و عصمت آن و نرفتن آن به‌دنبال کار بد محقّق‌است، تبرئه نمی‌کند، و به‌همین‌جهت باتأکید پس‌ازآن آمده‌است که «انّ النّفس لأمّارة بالسّوءِ» [۱۲-۵۳]؛ وگاه تأکید به قصد ترغیب است، همچون «فتاب علیه انّه هو التّوّاب الرّحیم» [۲-۳۷] که درآن برای تشویق بندگان به‌توبه چهار تأکید آمده‌است؛ وسخن از ادوات تأکید یاد شده و مواقع آنها در نوع چهلم گذشت.

فائده - هنگامی که «انّ» و لام باهم جمع شود، همچون آن‌است که جمله سه بار تکرار شده باشد، چه «انّ» دو بار تکرار را می‌رساند وچون لام درآید سه‌بار می‌شود. واز کسائی آورده‌اند که لام برای تأکید خبر است و «انّ» برای تأکید اسم؛ و دراین سخن تجوّزی است، چه تأکید برای نسبت است نه برای اسم و نه برای خبر؛وهمچنین نون تأکید ثقیله به منزلهٔ سه بار تکرار فعل است و نون تأکید خفیفه به منزله دو بار؛ و سیبویه در «یا أیّها» گفته است که الف و ها برای تأکید به «أیّ» ملحق می‌شود، و بدان می‌ماند که «یا» دوبار تکرار شده و اسم تنبیه شده باشد، و زمخشری دراین‌باره با او موافق است.

فائده - جرجانی دربارهٔ گفتهٔ خدای‌تعالی «و یقول الانسان أئذا ما متّ لسوف أخرج حیّاً» [۱۹-۶۶] گفته است که، بنا بر نظم قرآن، در این آیه لام برای تأکید نیست، چه انسان منکر است و چگونه ممکن است شخص منکر آنچه را انکارکرده است تأکید کند، بلکه این‌را به عنوان حکایت کردن از سخن پیغمبر صلّی‌الله علیه وآله وسلّم که به تأکید بیان کرده بود گفته وآیه به همین صورت نازل شده است.

نوع دوّم داخل شدن حروف زاید - ابن جنّی گفته است که هر حرف زاید در

سخن عرب به منزلهٔ باردیگر تکرار کردن جمله‌است . و زمخشری در الکشّاف قدیم‌خود گفته‌است که «با» درخبر «ما» و «لیس» برای تأکید نفی است، همان گونه که لام برای تأکیدایجاب‌است . واز یکی ازایشان دربارهٔ تأکید به‌حرف و معنای آن، در آن‌صورت که حذف آن خللی درمعنی واردنمی‌کند ، سؤال شد واو درپاسخ گفت که این‌راصاحبان طبع می‌دانند ، و در بودن حرف‌زاید چیزی می‌فهمند که در اسقاط آن مفهوم نمی‌شود، و نظیر آن است کسی که به طبع آگاه از وزن شعر باشد ، که چون با نقص حرفی وزن تغییر پیداکند ، آن را ناپسند می‌شمارد و می‌گوید که نفس خود را بر حالی جز برحال درست بودن وزن می‌یابم ؛ به‌همین‌گونه‌است حروف زاید که نفسی که بدانها آشناباشد در بودن آنها چیزهایی دستگیرش می‌شود که اگر نباشد آنها را نمی‌یابد . و سپس باب افزودن حرف درحروف وافعال اندك است، ودر اسماء اندکتر . امّا حروفی که افزوده می‌شود اینها است : «إن» و «أن» و «إذ» و «إذا» و «إلی» و «أم» و «باء» و «فاء» و «فی» و «کاف» و «لام» و «لا» و «ما» و «من» و «واو» که در نوع ادوات به‌شرح پیش از این‌گذشت . و امّا افعالی‌که افزوده می‌شود «کان» است و نمونهٔ آن «کیف نکلّم من کان فی المهد صبیّاً» [۱۹-۲۹] ، و «أصبح» ، همچون «فأصبحوا خاسرین» [۵-۵۳] ، و رمّانی گفته است که عادت بر آن است که بیمار که شب هنگام بیماریش سخت می‌شود ، چشم به‌راه فرج در صبح است، و به‌همین جهت «أصبح» استعمال پیدا کرده است چه خسران درهنگامی برای ایشان حاصل شد که امید فرج داشتند، وبدین ترتیب دیگر «أصبح» زاید نیست . و امّا در بارهٔ اسماء نظر بیشتر نحویان آن است که زاید نمی‌شود، ولی مفسّران در بعضی از موارد به زیاد شدن‌آن حکم کرده‌اند ، همچون لفظ «مثل» در گفتهٔ خدای تعالی «فان آمنوا بمثل ما آمنتم به» [۲ - ۱۳۷] ، یعنی «بما» .

نوع سوم تأکید صناعی ـ وآن برچهارگونه است : اوّل تأکید معنوی با الفاظ «کلّ» و «أجمع» و «کِلا» و «کِلتا» ، همچون «فسجدالملائکة کلّهم أجمعون» [۱۵-۳۰]،

و فایدهٔ آن رفع این توهّم است که شاید همهٔ فرشتگان سجده نکرده بودند ، و فرّاء گفته است که « کلّهم » برای افادهٔ این معنی است ، و « أجمعون » نشان می‌دهد که همه با هم و نه جدا جدا سجده کردند . دوم تأکید لفظی است ، و آن تکرار لفظ اوّل است باآوردن مرادف آن ، همچون « ضیّقاً حرجاً » [۶-۱۲۵] به کسر را ، و « و غرابیب سود » [۳۵-۲۷] ، و صفّار « فی ما ان مکنّاکم فیه » [۴۶ - ۲۶] را ازاین‌گونه شمرده و « ما » و « ان » هردو را برای نفی دانسته‌است ، و دیگری « قیل ارجعوا و راءکم فالتمسوا نوراً » [۵۷ - ۱۳] را چنین دانسته وگفته است که در اینجا « وراء » ظرف نیست ، چه « ارجعوا » ازآن خبر می‌دهد ، بلکه اسم فعل و به معنی « ارجعوا » است و چنان است که گفته باشد « ارجعوا ارجعوا » ؛ یا تکرار لفظ اوّل است به لفظ آن ، که در اسم وفعل وحرف و جمله واقع می‌شود : در اسم ، همچون « قواریرا قواریرا » [۷۶ - ۱۵] و « دکّاً دکّاً » [۸۹-۲۱] ؛ در فعل ، همچون « فمهّل الکافرین أمهلهم » [۸۶-۱۷] ؛ ودر اسم فعل همچون « هیهات هیهات لما توعدون » [۲۳-۳۶] ؛ در حرف همچون « ففی الجنّة خالدین فیها » [۱۱-۱۰۸] و « أیعدکم أنّکم اذا متّم وکنتم تراباً و عظاماً أنّکم » [۲۲-۳۵] ؛ در جمله ، همچون « فانّ مع العسر یسراً ، انّ مع العسر یسراً » [۹۴ - ۶] ، و نیکوتر همراه بودن جملهٔ دوم با « ثمّ » است ، همچون « وما أدراك ما یوم الدّین ، ثمّ ماأدراك ما یوم الدّین » [۸۲-۱۸] و « کلّا سوف تعلمون ، ثم کلّا سوف تعلمون » [۱۰۲-۴] . واز این‌گونه است تأکید ضمیر متّصل به منفصل ، همچون « أسکن أنت و زوجك الجنّة » [۲-۳۵] ، و « فاذهب أنت و ربّك » [۵-۲۴] ، و « وامّا أن نکون نحن الملقین » [۷-۱۱۵] ؛ و تأکید ضمیر منفصل به همانند آن ، همچون « و هم بالآخرة هم کافرون » [۱۱ - ۱۹] . سوم تأکید فعل است به مصدر آن ، و آن جایگزین تکرار فعل است ، و فایدهٔ آن رفع توهّم مجاز در فعل است ، به‌خلاف تأکید سابق که برای توهّم مجاز در مسندٌ الیه است ، و این تفاوتی است که ابن‌عصفور و جز او میان این دو قائل شده‌اند ؛ و از همین راه یکی از اهل سنّت جواب شخص معتزلی راکه مدّعی آن

بود که خدا به حقیقت با موسی سخن نگفت داده و ادّعای او را به گفتهٔ خدای تعالی «وکلّم الله موسی تکلیماً» [۴-۱۶۴] ردّ کرده است، چه تأکید وسیلهٔ رفع تصوّر مجاز در فعل است، واز مثالهای آن‌است «ویسلّموا تسلیماً» [۴-۶۵]، و «تمور السماء موراً» [۵۲-۹] و «وتسیر الجبال سیراً» [۵۲-۱۰] و «جزاؤکم جزاء موفوراً» [۱۷-۶۳]؛ و «وتظنّون بالله الظّنونا» [۳۳-۱۰] ازاین‌گونه نیست بلکه «ظنون» جمع ظنّ است که گونه‌های مختلف دارد، ولی «الّا أن یشاء ربّی شیئاً» [۶-۸۰] محتمل است که از این گونه باشد واینکه شیء به‌معنی امروشأن باشد. واصل دراین‌نوع آن‌است که به‌وصف مورد نظر توصیف شود، همچون «اذکروا الله ذکراً کثیراً» [۳۳-۴۱] و «سرّحوهنّ سراحاً جمیلاً» [۳۳-۴۹]، وگاه این وصف به آن اضافه می‌شود، همچون «اتّقواالله حقّ تقاته» [۳-۱۰۲]؛ وگاه به مصدرفعل دیگر و به‌اسم‌عین به‌نیابت ازمصدر تأکید حاصل می‌شود، همچون «وتبتّل الیه تبتیلاً» [۷۳-۸] که مصدر فعل موجود در جمله تبتّل است و تبتیل مصدر بتّل است، و «انبتکم من الأرض نباتاً» [۷۱-۱۷] یعنی «انباتاً» که نبات اسم عین است. چهارم تأکید به حال همچون «یوم أبعث حیّاً» [۱۹-۳۳] و «لاتعثوا فی الارض مفسدین» [۲-۶۰] و «وارسلناك للنّاس رسولاً» [۴-۷۹] و «ثمّ تولّیتم الّا قلیلاً منکم وانتم معرضون» [۲-۸۳] و «وأزلفت الجنّة للمتّقین غیر بعید» [۵۰-۳۱]؛ و «ولّی مدبراً» [۲۸-۳۱] ازاین‌گونه نیست چه روی گرداندن (تولیت) ممکن‌است پشت کردن (ادبار) نباشد، به‌دلیل این گفتهٔ خدای خدای تعالی که «فولّ وجهك شطرالمسجد الحرام» [۲-۱۴۹]، ونیز «فتبسّم ضاحکاً» [۲۷-۱۹] از این‌گونه نیست، چه‌گاه ممکن است که تبسّم خنده (ضحك) نباشد، ونیز «وهو الحقّ مصدّقاً» [۲-۹۱] چنین نیست، به دلیل اختلاف دو معنی، چه حق بودن در نفس خود غیراز مصدّق بودن برای پیش از خود است.

نوع چهارم تکریر است که بلیغتراز تأکیداست؛ وآن ازمحاسن فصاحت‌است برخلاف گفتهٔ بعضی که در این باره دچار اشتباه شده‌اند؛ و آن را فوایدی است:

یکی تقریر است ، و گفته‌اند که سخن چون مکرّر شود مقرّر شود و خدای تعالی گفته است که به چه سبب داستانها و بیم دادنها را در قرآن مکرّر کرده است ، آنجا که گفته است «و صرّفنا فیه من الوعید لعلّهم یتّقون او یحدث لهم ذکراً» [۲۰-۱۱۳] ؛ فایدهٔ دیگر تأکید است ؛ فایدهٔ دیگر افزودن آگاهی است بر آنچه نفی تهمت می کند تا بهتر سبب پذیرفته شدن سخن شود ، واز این گونه است «و قال الّذی آمن یا قوم اتّبعون أهدکم سبیل الرّشاد ، یاقوم انّما هذه الحیاة الدّنیا متاع» [۴۰-۳۹] که در آن ندا به همین جهت تکرار شده است ، و از این گونه است سخنی که چون دراز شود و بیم فراموش شدن آغاز آن رود ، قسمت دوم آن برای نو کردن آن تکرار می‌شود ، همچون «ثمّ انّ ربّک للّذین عملوا السّوء بجهالة ثمّ تابوا من بعد ذلک وأصلحوا انّ ربّک من بعدها لغفور رحیم» [۱۶-۱۱۹] ، و «ثمّ انّ ربّک للّذین هاجروا من بعد مافتنوا ثمّ جاهدوا و صبروا انّ ربّک من بعدها لغفور رحیم» [۱۶-۱۱۰] ، و «و لمّا جاءهم کتاب من عندالله . . . فلمّا جاءهم ماعرفوا کفروا به» [۲-۸۹] ، و «لاتحسبنّ الّذین یفرحون بما أتوا و یحبّون أن یحمدوا بما لم یفعلوا فلاتحسبنّهم بمفازة من العذاب» [۳-۱۸۸] ، و «انّی رأیت أحد عشر کوکباً والشّمس والقمر رأیتهم» [۱۲-۴] ؛ فایدهٔ دیگر آن بزرگ داشتن و بیم دادن است ، همچون «الحاقّة ما الحاقّة» [۶۹-۲] ، و «القارعة ما القارعة» [۱۰۱-۲] ، و «أصحاب الیمین ما أصحاب الیمین» [۵۶-۲۷] . و اگر بگویی که این نوع یکی ازگونه‌های نوع پیش‌ازآن است و از آن به سبب تکرار لفظ تأکید حاصل می‌شود و آن را نوعی جداگانه شمردن نیکو نیست ، در جواب می گوییم که این نوع با آن وجه اشتراک و وجه افتراق دارد و گاه چیزی بر آن می‌افزاید و گاه چیزی از آن می کاهد و به همین جهت خود نوعی جداگانه است ، چه تأکید گاهی تکرار است چنانکه در مثالهای آن گذشت ، و گاه تکرار نیست که آن نیز گذشت ، و گاه تکریر از لحاظ صناعت جز تأکید است ، هرچند از جهت معنی مفید تأکید باشد ، که از آن گونه است آنچه در آن میانِ دو مکرّر جدایی افتاده باشد ، چه در تأکید میان تأکید کننده و تأکید شده

فاصله نمی‌افتد ، همچون « اتّقوا الله و لتنظر نفس ما قدّمت لغد واتّقوالله» [۵۹-۱۸]
و «انّ الله اصطفاك و طهّرك و اصطفاك علی نساءِ العالمین» [۳-۴۲] ، که این آیات از
باب تکریر است نه از تأکید لفظی صناعی ، واز این گونه است آیات پیشین در باب
تکریر به سبب دراز شدن سخن ، ونیز ازاین گونه است آنکه سبب آن تعدّد متعلّق‌است
و مکرّر دوم متعلّق به چیزی است جز آن که اوّلی به آن تعلّق داشته است ، و این
قسم را تردید می‌نامند ، همچون سخن خدای‌تعالی « الله نور السّموات و الارض ، مثل
نوره کمشکاة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزّجاجة کأنّها کوکب درّیّ » [۲۴ - ۳۵]
که درآن چهار بار تردید واقع شده است ، ونیز از این گونه است سخن خدای « فبأیّ
آلاءِ ربّکما تکذّبان» [۵۵] که هرچند سی و چند بار تکرار شده ، هریک از آنها
به ماقبل آن تعلّق دارد ، و به‌همین جهت است که بیش از سه بار آمده است ، و اگر
همهٔ آنها به یک چیز باز می‌گشت ازسه افزونتر نمی‌شد،چه تأکیداز آن زیادتر نمی‌شود،
که عبدالسّلام و جز او چنین گفته‌اند ، وهرچند بعضی ازآنچه پیش از این آیه آمده
نعمت نیست ، یادآوری از نعمت برای بیم دادن نیز نعمت است . و در جواب اینکه
دراین‌سخن خدای که « کلّ من علیها فان» [۵۵-۲۶] چه نعمت‌است ، پاسخهایی داده‌اند
که نیکوترین آنها رفتن از جهان غمها به‌جهان شادیها و آسودن مؤمن ونیکو کار ازرنج
فاجران است . و چنین است گفتهٔ خدای « ویل یومئذ للمکذّبین » [۷۷] در سورهٔ
مرسلات ، که خدا داستانهای گوناگون آورده ودر پی هرداستان این سخن را ذکر کرده
است و بدان می‌ماند که در پی هر داستان گفته باشد « ویل للمکذّبین بهذه القصّة » .
ونیز چنین است کلام خدا درسورهٔ شعراء که آیات «انّ فی ذلک لآیة وماکان أکثرهم
مؤمنین، و انّ ربّک لهو العزیز الرّحیم» [۲۶] هشت بار وهر بار در پی داستانی مکرّر
شده است ، پس در هریک ازآنها اشاره به‌داستان پیامبری است که پیش‌از این آیات
ذکر او شده و آیات و عبرتهایی که ازآن حاصل می‌شود ، ودر تکرار «ماکان أکثرهم
مؤمنین» اشارهٔ خاصّ به قوم آن پیامبر است ، و چون شمارهٔ کمترین از قوم آن پیامبر

ایمان آورده بودند ، دو وصف « العزیز الرّحیم » اشاره است که عزّت بر غیر مؤمنان و رحمت بر مؤمنان ازایشان‌است . ونیز چنین‌است تکرار « ولقد یسّرنا القرآن للذّکر فهل من مدّکر» درسورهٔ قمر [۵۴] ؛ زمخشری گفته است که این‌تکرار برای آن‌است که هنگام شنیدن هرخبر پند گیرند وآگاه شوند ، چه هریک ازاین اخبار به‌جهتی شایستهٔ عبرت گرفتن ازآن وآگاه شدن‌است ، تا چنان شود که سرور و غفلت برمردمان چیره نشود ؛ و در عروس‌الافراح آمده است که : اگر بگویی که درصورتی که مراد اشاره به هریک ازآنچه پیش از آن است بوده باشد ، این اطناب نیست ، بلکه الفاظی است که‌ازهریک چیزی‌درنظر بوده‌است جزآنچه از دیگری منظور بوده‌است ، درجواب می‌گویم که عبرت گرفتن از عموم لفظ است و بنابراین ازهریک همان منظور است که از دیگری ، ولی ازآن جهت مکرّرکرده است که برای آنچه پس از آن می‌آید نصّ باشد و در جز آن ظاهر باشد ؛ واگر بگویی که ازآن تأکید حاصل می‌شود ، می‌گویم که چنین است ، واین اعتراض برآن وارد نیست که تأکید افزونتر از سه‌بار نمی‌شود ، چه‌این در تأکیدی‌است که متوالیاً صورت گرفته‌باشد ، امّا نام‌بردن ازچیزی درجاهای متعدّد و غیر متوالی بیش‌از سه‌بار مانعی ندارد ؛ پایان کلام عروس الافراح . و نزدیک این‌است آنچه ابن جریر درگفتهٔ خدای تعالی « ولله ما فی السّموات ومافی‌الارض ولقد وصّینا‌الّذین أوتوا‌الکتاب. . . وکان‌الله غنیّاً حمیداً . ولله مافی‌السّموات ومافی‌الارض وکفی‌بالله وکیلاً » [۴-۱۳۲] گفته است که اگر بپرسند که وجه تکرارگفتهٔ خدای‌تعالی « ولله ما فی السّموات و ما فی الارض » در دو آیه که در پی هم آمده است چیست ، می‌گوییم که سبب آن اختلاف در دو خبر دادن ازآنچه در آسمانها و زمین است ، چه خبر آن در یکی‌از دو آیه نیاز آسمان و زمین به‌آفریننده و بینیازی آفریدگار از آنها ، و در دیگری آن است که آفریننده آنها را نگاه می‌دارد و بر آنها دانا است و آنها را اداره می کند ؛ وگفت که اگر گفته شود که مگر نگفت « وکان‌الله غنیّاً حمیداً» و« وکفی بالله وکیلاً » ؟ در جواب می‌گوییم که در آیهٔ نخستین چیزی نبود که مشتمل بر حفظ

و تدبیر باشد و شایستهٔ آن باشد که آیه به آن ختم شود ؛ پایان سخن ابن جریر . و دربارهٔ آیه «وانّ منهم لفریقاً یلوون السنتهم بالکتاب لتحسبوه من الکتاب وما هو من الکتاب» [۳-۷۸] ، راغب گفته است که کتاب نخستین آن است که به دستهای خود نوشته‌اند واز آن در آیهٔ «فویل للّذین یکتبون الکتاب بأیدیهم» [۲ - ۷۹] یاد شده ، و از کتاب دوم مقصود تورات است ، وکتاب سوم جنس همهٔ کتابهای خدا را می‌رساند که معنی آن می‌شود که «ما هو من شیء من کتب الله وکلامه» . و از مثالهای آنچه گمان می‌رود که تکرار است و چنین نیست «قل یا أیّها الکافرون لاأعبد ماتعبدون . . . الآیة» [۳۷ - ۱۶۱] است که «لا أعبد» در «لاأعبد ما تعبدون» اشارهٔ به مستقبل است و «ولا أنتم عابدون» یعنی در زمان حال ، و «ما أعبد» یعنی درزمان مستقبل ، و «لاأنا عابد» یعنی در زمان حال ، «ماعبدتم» یعنی در زمان ماضی ،و «ولا أنتم عابدون» یعنی درمستقبل، «ما أعبد» یعنی در زمان حال ، پس حاصل آن است که قصد پیامبر نفی پرستش آن حضرت از خدایان کفار در سه زمان گذشته وحال وآینده بوده‌است . ونیز چنین‌است «فاذکروا الله عندالمشعر الحرام واذکروه کما هداکم» [۲-۱۹۸] که پس از آن آمده‌است که «فاذا قضیتم مناسککم فاذکروا الله کذکرکم آباءکم» [۲-۲۰۰] ،وسپس «واذکروالله فی أیّام معدودات» [۲ - ۲۰۳] که مراد از «ذکر» که در هریک از این آیه‌ها آمده جز آن است که در دیگر آیات مقصود بوده است : اوّلی ذکر در مُزْدَلِفَه هنگام وقوف در قُزَح است ، و «واذکروه کما هداکم» اشاره به تکرار آن دو باره و سه باره است ، و محتمل‌است که مقصود از آن طرف افاضه باشد به‌دلیل اینکه پس‌از آن «فاذا قضیتم» آمده است ، و ذکر سوم اشاره به رمی جمرهٔ عقبه است ، و ذکر بازپسین مخصوص رمی در ایام تشریق . و از آن گونه است مکرّر کردن حرف اضراب در این گفتهٔ خدای تعالی «بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر» [۲۱-۵] ، و «بل ادّارك علمهم فی الآخرة بل‌هم فی شكّ منها بل‌هم منهاعمون» [۲۷-۱۶] ؛ و از آن‌است گفتهٔ خدای «و متّعوهن علی الموسع قدره وعلی المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقّاً علی

المحسنین» [۲-۲۳۶] که چند آیه پس از آن چنین آمده است: «وللمطلّقات متاع بالمعروف حقاً علی المتّقین» [۲-۲۴۱] که در آن تکرار بار دوم برای آن است که هر زن مطلّقه را شامل شود، چه آیهٔ اوّل به مطلّقهٔ پیش از تعیین فرض و دست یافتن بر او اختصاص داشت، و قولی آن است که از اوّلی وجوب آشکار نبود و به همین جهت یکی از اصحاب پیغمبر گفت که اگر بخواهم احسان می کنم وگرنه نه، و به همین جهت - به گفتهٔ ابن جریر - آیهٔ دوم نازل شد. و از این گونه است مکرّر شدن مثالها، همچون گفتهٔ خدای «و ما یستوی الأعمی والبصیر ولاالظّلمات ولاالنّور ولا الظّلّ و لا الحرور و ما یستوی الأحیاء ولا الأموات» [۳۵-۲۱]، و چنین است که دراوّل سورهٔ بقره منافقان را به فروزندهٔ آتش و سپس به اصحاب ابر تاریک پر باران تندری و برقناك تشبیه کرده است، و زمخشری گفته است که تشبیه دوم، از آن جهت که بر فرط دهشت و هولناکی دلالت بیشتری دارد بلیغتر است، و به همین جهت به تأخیر افتاده است، چه در این قبیل موارد به تدریج از آنچه نرمتر است به آنچه درشتتر است پیش می‌روند؛ و از این گونه است مکرّر کردن داستانهای پیامبران از آدم و موسی و نوح و جز ایشان؛ وبعضی گفته‌اند که ذکر موسی در صدو بیست جای کتاب خدا آمده است، و ابن العربی در القواصم آورده است که از نوح در بیست و پنج آیه، و از موسی در نود آیه سخن رفته است؛ و بدر ابن جماعة کتاب المقتنص را در فواید تکرار قصص تألیف کرده وگفته است که در هر مورد چیز تازه‌ای آمده است که پیش از آن نیامده بوده است، یا کلمه‌ای برای نکته‌ای به کلمه‌ای دیگر بدل شده است، و این عادت بلغاست؛ مثلاً مردی داستانی از قرآن را می‌شنید و به نزد قوم خود باز می گشت، و سپس کسان دیگری سفر می کردند وچیزهایی را که پس از آن اوّلی نازل شده بود می‌شنیدند، واگر تکرار داستانها نبود، داستان موسی به قومی می‌رسید وداستان عیسی به قومی دیگر و به همین گونه سایر داستانها، وخدا چنان خواست که همه در آن شریک شوند تا برای قومی مفید فایده باشد و برای قومی دیگر وسیلهٔ تأکید شود؛ و دیگر اینکه در اظهار سخن واحد به راههای گوناگون واسلوبهای مختلف فصاحتی است که پوشیده نیست؛ ودیگر اینکه انگیزه برای نقل داستانها به اندازهٔ

انگیزهٔ نقل احکام زیاد نیست ، و به همین جهت داستانها مکرّر شده‌است نه احکام ؛ ودیگر اینکه خدای تعالی این قرآن را فرو فرستاد ومردمان از آوردن همانندآن ناتوان ماندند ، وسپس ، برای آشکار کردن ناتوانی ایشان ، ذکر داستانها را درچند جا مکرّر کرد تا اعلام کند که به هر صورت و عبارتی که خواسته باشند ، از آوردن همانند آن عاجزند ، ودیگر اینکه چون خدا به مشرکان تحدّی کرد ، به‌آنان گفت سوره‌ای همانند آن بیاورید ، و اگر داستان را در یک‌جا نقل می کرد و به‌آن بس می کرد ، آن عرب می گفت شماسوره‌ای همانندآن بیاورید ، و به‌همین‌جهت خداوند سبحانه‌وتعالی داستانهارا در سوره‌های متعدّد فرو فرستاد واز هرگونه آنهارا مورد بحث قرارداد ؛ ودیگرآنکه چون قصّهٔ واحد مکرّر شود ، در جاهای گوناگون در الفاظ آن افزایش و کاهش و پیشی و پسی صورت می گیرد و بر اسلوبی جز اسلوب جاهای دیگر بیان می‌شود ، واین امر شگفت‌انگیز اتفاق می‌افتد که معنی یگانه در صورتهای متباین بیان می‌شود و نفوس که بر نوخواهی سرشته‌است به‌شنیدن آنها جذب می‌شود واز آن لذّت می‌برد وخاصیّت قرآن آنگاه آشکارمی‌شود ، چه در این تکرارها عیبی درالفاظ نیست وملالتی ازشنیدن آنها حاصل نمی آید و همین است که آن‌را از سخنان آفریدگان ممتاز می‌سازد . ودرپاسخ این پرسش که چرا داستان یوسف ، برخلاف سایر داستانها ، تنها در یک‌جای از قرآن آمده و به صورت یگانه بیان شده ، به چندگونه سخن گفته‌اند : یکی آنکه دراین داستان خاطرخواهی زنان نسبت به یوسف و وصف زنانی که فریفتهٔ زیباترین مرد شدند آمده است ، و بنا بررعایت عفّت و پرده‌پوشی این داستان مکرّر نشده است ، و حاکم در مستدرك خود حدیث نهی شدن تعلیم سورهٔ یوسف را به زنان به صورت حدیث صحیح آورده است ؛ دلیل دوم آن است که دراین داستان فرج بعداز شدّت حاصل می‌شود ، برخلاف داستانهای دیگر که پایان آنها بدبختی است ، همچون قصّه ابلیس و قوم نوح وهود و صالح وجزایشان ، وچون این خصوصیّت ویژهٔ داستان یوسف‌است ، اززمرهٔ دیگر داستانها خارج می‌شود ، وانگیزه برای نقل آن فراهم است ونیازی به‌تکرارندارد ؛

دلیل سوم از استاد ابواسحق اسفراینی این است که مکرّر شدن قصه‌های پیامبران و ریخته شدن قصهٔ یوسف در قالب واحد اشاره به ناتوانی عرب است که پیامبر صلّی‌الله علیه و آله و سلّم به‌ایشان گفت که اگر قرآن از جانب خود من است ، شما هم در داستان یوسف همان کار را که من در دیگر قصه‌ها کرده‌ام بکنید . و به‌نظر من جواب چهارمی نیز می‌رسد، و آن اینکه، بنا بر روایت حاکم در مستدرك خود، سورهٔ یوسف از آن جهت فرود آمد که اصحاب پیغمبر خواستار آن شدند ، و به همین جهت گسترده و کامل نازل شد تا همهٔ جوانب آن خوب دانسته شود و لذّت خاطر از شنیدن آن فراهم آید . و جواب پنجم که محکمترین جواب است اینکه غرض از مکرّرشدن داستانهای پیامبران فهماندن این مطلب است که کسانی که به‌تکذیب پیغمبران خود پرداختند هلاك شدند ، و چون کافران پیغمبر اسلام را تکذیب می کردند، همین تکذیب انگیزه‌ای برای تکرار بود ، و هرگاه که تکذیب می کردند قصهٔ بیم دهنده‌ای به رسیدن عذاب همان گونه که به مکذّبان سابق رسید نازل می‌شد ، و به همین جهت است که خدای تعالی در آیاتی گفته است «فقد مضت سنّة الأوّلین» [۸-۳۸] و «ألم یروا کم أهلکنا من قبلهم من قرن» [۶-۶] درصورتی که درقصّهٔ یوسف چنین‌قصدی نبوده‌است ؛ وازهمین‌جا نیز حکمت مکرّرنشدن داستان اصحاب کهف و داستان ذوالقرنین و داستان موسی باخضر وداستان ذبح اسماعیل آشکار می‌شود . و اگر بگویی که داستان زادن یحیی و زادن عیسی از آن گونه که گفتی نیست و با وجود این دو بار آمده است ، در پاسخ می گویم که اوّلی در سورهٔ کهیعص است که در مکّه و خطاب به مردم مکّه نازل شده، و دومی درسورهٔ آل عمران که مدنی است و خطاب به جهودان و ترسایان نَجران است که نزد پیغمبر صلّی‌الله علیه وآله وسلّم آمده بودند و به قضیّهٔ محاجّه و مباهله ارتباط پیدا می کند .

نوع پنجم صفت‌است که به‌دلایلی آورده می‌شود : اوّل برای تخصیص درنکره همچون «فتحریر رقبة مؤمنة» [۴-۹۲] . دوم‌توضیح درمعرفه برای بیان بیشتر، همچون «رسوله النّبی الأمّی» . سوم مدح و ثنا ، و از جمله در صفات خدای تعالی ، همچون

«بسم الله الرّحمن الرّحیم . الحمدلله ربّ العالمین . مالک یوم الدّین» [۱]، و «هوالله الخالق البارئ المصوّر» [۵۹-۲٤] ؛ و ازاین گونه است «یحکم بها النّبیّون الّذین أسلموا للّذین هادوا» [۵ - ٤٤] که وصفی برای ستودن مسلمانان و نمایاندن شرف اسلام وگوشه زدن به‌جهودان و نشان دادن این امر است که آنان از دین اسلام که دین همهٔ پیامبران است دور و برکنارند - چنانکه زمخشری گفته است . چهارم ذمّ و نکوهش ، همچون «فاستعذ بالله من الشّیطان الرّجیم» [۱٦-۹۸] . پنجم تأکید برای رفع ابهام ، همچون «لاتتّخذوا الهین اثنین» [۱٦-۵۱] که «الهین» خود تثنیه است و «اثنین» پس از آن صفتی است که برای تأکید در نهی از شرك ، و بیان این مطلب که نهی ازقبول دوخدا فقط برای دو بودن آنها است نه به خاطر معنای دیگری از قبیل ناتوان بودن آنها یا جز آن ، و بدان جهت که از مطلق وحدت گاه نوعیّت مقصود است همچون گفتهٔ پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم که «نحن و بنو عبدالمطّلب شیء واحد» ، وگاه از مطلق وحدت نفی عدّه منظور است و تثنیه به اعتبار آن است ، پس اگر تنها گفته بود «لاتتّخذوا الٓهین» [۱٦-۵۱] چنین توهّم می‌شد که ازدوجنس خداگرفتن نهی کرده است واینکه چند خدا از یک نوع گرفتن روا است ، و به همین جهت پس از آن جملهٔ تأکیدی به‌صورت «انّما هواله واحد» [۱٦-۵۱] آمده‌است ؛ ومثل آن‌است «فاسلك فیها من کلّ زوجین اثنین» [۳۲-۲۷] بنا بر قراءت باتنوین «کلّ» ؛ وکلمهٔ «واحدة» در گفتهٔ خدای‌تعالی «فاذا نفخ فی الصّور نفخة واحدة» [٦۹-۱۳] تأکیدی‌است برای رفع توهّم متعدّد بودن دمیدنْ در «نفخة» چه این صیغه دلالت برکثرت دارد ، همچون در «وان تعدّوا نعمة الله لاتحصوها» [۱٤-۳٤] ؛ و از این گونه است «فان کانتا اثنتین» [٤-۱۷٦] که لفظ «کانتا» تثنیه را می‌رساند وظاهراً تفسیر کردن‌آن با «اثنتین» چیزی برآن نمی‌افزاید ، واخفش و فارسی در ردّ این نظر گفته‌اند که این «اثنتین» عدد محض را خالی از صفت می‌رساند ، چه ممکن بودگفته شود «فان کانتا صغیرتین اوکبیرتین اوصالحتین» یا صفاتی جزاینها ، پس چون «اثنتین» گفت این معنی را آشکار

کرد که فرض دو تا بودن تنها به دو تا بودن آنها تعلّق دارد نه به‌وصفی دیگر، و این فایده‌ای است که از ضمیر مثنّی برنمی‌آید؛ و قولی آن است که مقصود آن بوده است که اگر دو یا بیشتر باشند و از آن به‌کمترین شماره تعبیر کرده است؛ و نظیر آن است «فان لم یکونا رجلین» [۲-۲۸۲] و نیکوتر آن است که ضمیر به‌گواه مطلق بازگردد.

و از صفات تأکیدی است گفتهٔ خدای تعالی «ولا طائر یطیر بجناحیه» [۶-۳۸] که «یطیر» تأکید است و مراد از آن این است که پرندهٔ حقیقی است، چه‌گاه لفظ طائر به‌مجاز بر جز آن نیز اطلاق می‌شود، و «بجناحیه» تأکیدی بر حقیقت طیران است چه‌گاه شتاب زیاد و دویدن را نیز به‌مجاز طیران می‌گویند؛ و همانند آن است «یقولون بألسنتهم» [۴۸-۱۱] چه گفتن به مجاز بر گفتن غیر زمانی نیز اطلاق می‌شود، به دلیل «و یقولون فی انفسهم» [۵۸-۱۸]؛ و نیز چنین است «و لکن تعمی القلوب الّتی فی الصّدور» [۲۲-۴۶]، چه قلب‌گاه مجازاً برچشم اطلاق می‌شود، همان‌گونه که چشم نیز، در گفتهٔ خدای‌تعالی «الّذین کانت أعینهم فی غطاء عن ذکری»، [۱۸-۱۰۱]، به مجاز بر قلب اطلاق شده است.

قاعده - صفت عامّ پس‌از صفت خاصّ نمی‌آید، و نباید گفت «رجل فصیح متکلّم»، بلکه باید گفت «رجل متکلّم فصیح»؛ و در جواب اشکال برگفتهٔ خدای تعالی دربارهٔ اسماعیل به‌صورت «وکان رسولاً نبیّاً» [۱۹-۵۴] گفته‌اند که «نبیّاً» حال است نه صفت، یعنی «مرسلاً فی حال نبوّته» و در باب تقدیم و تأخیر نمونه‌هایی از این قبیل گذشت.

قاعده - اگر صفت پس از دوکلمهٔ اضافه شدهٔ به یکدیگر واقع شود که نخستین آنها عدد باشد، آن را می‌توان صفت مضاف‌گرفت یا صفت مضافٌ‌الیه: مثال اوّلی «سبع سموات طباقاً» [۶۷-۳] است، و مثال دومی «سبع بقرات سمان» [۱۲-۴۳].

فائده - اگر صفات یک موصوف متعدّد باشد، نیکوتر آن است که در مورد

صفاتی که ازجهت معنی دوراز یکدیگربید حرف عطف به کاررود، همچون «هوالأوّل و الآخر والظّاهر والباطن» [۵۷-۳] وگرنه حرف عطف ترک شود، همچون «ولاتطع کلّ حـلاّف مهین همّاز مشّاء بنمیم منّاع للخیر معتد أثیم عتلّ بعد ذلک زنیم» [۶۸-۱۳].

فائده - بریدن نعتها درمقام مدح و ذم بلیغتر از اجرای آنها است؛ فارسی‌گفته است که چون صفاتی در معرض مدح یا ذمّ ذکر شود، نیکوتر آن است که اعراب آنها مختلف باشد، چه مقام مقتضی اطناب است وچون اعراب اختلاف پیدا کند مقصود کاملتر بیان می‌شود، ازآن جهت که معانی در حال اختلاف اعراب تنوّع پیدا می‌کند واگر اعراب یکسان باشد از یک نوع محسوب می‌شود، مثال آن در مدح «والمؤمنون یؤمنون بما أنزل الیک وما أنزل من قبلک والمقیمین الصّلاة و المؤتون الزّکاة»[۴-۱۶۲] و «ولکنّ البرّ من آمن بالله... و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصّابرین» [۲-۱۷۷] و«الحمد لله ربّ العالمین» که درقراءت شاذّ به رفع ونصب «رب» خوانده شده‌است، ومثال آن در ذمّ «و امرأته حمّالة الحطب» [۱۱۱-۴] است.

نوع ششم بدل است، و هدف آن ایضاح پس از ابهام است، و فایدهٔ آن بیان و تأکید؛ و اما بیان آشکار است، چه هنگامی که می‌گویی «رأیت زیداً أخاک» این مطلب را بیان می‌کنی که مقصود از زیدِ برادر است نه دیگری؛ و امّا تأکید از آن جهت که به‌نیّت تکرار عامل ذکر می‌شود و چنان است که دو جمله فراهم می‌آید و برآنچه جملهٔ اوّل دلالت می‌کند دلالت دارد، واین دلالت یا به مطابقه‌است دربدل کل، یا به‌تضمین در بدل بعض، یا به‌التزام در بدل اشتمال: مثال اول «اهدنا الصّراط المستقیم، صراط الّذین انعمت علیهم، غیر المغضوب علیهم» [۱-۷]، و«الی صراط العزیز الحمید، الله» [۱۴-۱]، و «لنسفعاً بالنّاصیة، ناصیة کاذبة خاطئة» [۹۶-۱۶]؛ مثال دوم «ولله علی النّاس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلاً» [۳-۹۷]، و«ولولا دفع الله النّاس بعضهم ببعض» [۲-۲۵۱]؛ مثال سوم «وما أنسانیه الا الشّیطان أن أذکره» [۱۸-۶۳]،

و «یسئلونک عن الشّهر الحرام قتال فیه قل قتال فیه کبیر» [۲-۲۱۷] ، و «قتل أصحاب الأخدود النّار» [۸۵-۴] ، و «لجعلنا لمن یکفر بالرّحمن لبیوتهم» [۴۳-۳۳] ؛ و بعضی بدل کلّ از بعض را بر آن افزوده‌اند ، و من مثالی از آن در قرآن یافتم و آن «یدخلون الجنّة ولا یظلمون شیئاً، جنّات عدن» [۱۹-۶۱] است که «جنّات عدن» بدل از «جنّة» است که بعض است ، و فایدهٔ آن اثبات این امر است که جنّتهای فراوان است نه یک جنّت . و ابن السّیّد گفته است که قصد از آوردن هر بدل رفع اشکالی نیست که در مبدل منه پیدا می‌شود ، بلکه غرض از آوردن بعضی از بدلها تأکید است هرچند ماقبل آن از این تأکید بینیاز باشد ، همچون کلام خدای تعالی « و انّک لتهدی الی صراط مستقیم ، صراط الله» [۴۲-۵۳] که اگر «صراط» دوم هم نیامده بود ، هیچ کس در آن شک نمی کرد که صراط مستقیم همان صراط خدا است ، و سیبویه گفته است که نوعی از بدل است که غرض از آن جز تأکید نیست ؛ پایان سخن ابن السّیّد . و ابن عبدالسّلام آیهٔ «واذ قال ابراهیم لابیه آزر» [۶-۷۴] را از این قبیل دانسته وگفته است که در آن بیانی نیست ، چه پدر با جز آن اشتباه نمی‌شود ، و در جواب او گفته‌اند که « اب » گاه بر جدّ نیز اطلاق می‌شود و آوردن بدل برای بیان مقصود بودن پدر حقیقی بوده است .

نوع هفتم عطف بیان است ؛ و آن در ایضاح همچون صفت است ، وتفاوت آن دو در این است که عطف بیان برای آن وضع شده است که بر توضیحی به اسم مخصوص به آن دلالت کند ، برخلاف صفت که برای دلالت برمعنای حاصل در متبوع آن وضع شده است ؛ و ابن کیسان فرق میان عطف بیان و بدل را در آن دانسته است که بدل مقصود است و چنان است که گوئی آن را در محل مبدل منه قرار داده‌ایم ، و عطف بیان و آنچه بر آن عطف شده هردو مقصود است ؛ و ابن مالک در شرح الکافیة آورده است که عطف بیان در تکمیل متبوع خود اثری چون نعت دارد ، و تفاوت در این است که تکمیل متبوع در عطف بیان به شرح و تبیین است نه به دلالت برمعنای متبوع یا سببیّت ؛ و از لحاظ تقویت دلالت درحکم تأکید است ، و تفاوت آن با تأکید

در این‌است که توهّم مجازرا ازمیان برنمی‌دارد ؛ وازلحاظ صلاحیّت آن برای استقلال همچون بدل عمل می کند ، وتفاوت آن بابدل دراین‌است که، برخلاف بدل که مبدلٌ منه آن در حکم ساقط است ، معطوف در عطف بیان در حکم ساقط نیست . و از مثالهای آن در قرآن است : «فیه آیات بیّنات ، مقام ابراهیم» [۳-۹۷] ، و «من شجرة مبارکة زیتونة» [۲۴-۳۵] ؛ وگاه برای مجرّد مدح و بدون ایضاح می‌آید ، همچون «جعل الله الکعبة البیت الحرام» [۵-۹۷] که در آن « البیت الحرام » عطف بیان برای مدح است نه برای ایضاح .

نوع هشتم عطف یکی از دو مترادف بر دیگری است ، وغرض ازآن تأکید است ، همچون «انما أشکوا بثّی و حزنی» [۱۲- ۸۶] ، و «لاتخاف درکاً ولا تخشی» [۲۰-۷۷]، و «لاتری فیها عوجاً ولا أمتاً» [۲۰-۱۰۷] - و خلیل گفته است که «عوج» و « أمت » هردو به‌یک معنی است -، و « سرّهم و نجواهم » [۹-۷۸] ، و «شرعة و منهاجاً» [۵-۴۸] ، و «لاتبقی و لاتذر» ، و «الّا دعاء و نداء» [۲-۱۷۱] ، و «أطعنا سادتنا وکبرائنا» [۳۳-۶۷] و «لایمسّنا فیها نصب و لایمسّنا فیها لغوب» [۳۵ - ۳۵] - که «نصب» ازحیث وزن ومعنی همانند «لغب»است -، و «صلوات من ربهم و رحمة» [۲-۱۵۷] ، و «عذراً أو نذراً» [۷۷-۶] که ثعلب آن دو را به‌یک معنی دانسته، ومبرّد برآن است که این نوع در قرآن وجود ندارد .

و بعضی گفته‌اند که بهتراست دراین‌باره چنان معتقدباشیم که ازمجموع دومترادف یک معنی حاصل می‌شود که از تک تک آنها به‌دست نمی آید، و ترکیبْ معنائی اضافی پدید می‌آورد ، و همان‌گونه که افزونی حروف مفید معنای بیشتر است ، افزونی الفاظ نیز چنین است .

نوع نهم عطف خاصّ بر عامّ است ، و فایدهٔ آن آگاهانیدن برفزونی خاصّ است تا آن حد که گویی از جنس عامّ نیست و مغایرت در وصف منزلت مغایرت در ذات پیدا کرده‌است . و ابوحیّان ازشیخش ابوجعفر بن الزّبیر حکایت کرده است که

وی این عطف را تجرید می‌نامیده ، و تو گویی که از جمله مجرّد و جدا شده و برای نمایاندن برتری آن جداگانه ذکرشده‌است . واز مثالهای آن‌است «حافظوا علی‌الصّلوات والصّلاة الوسطی» [۲-۲۳۸] ، و «من کان عدوّاً لله وملائکته ورسله وجبریل‌ومیکال» [۲-۹۸] ، و«ولتکن منکم أمّة یدعون الی‌الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن‌المنکر» [۳-۱۰۴] ، و «والّذین یمسّکون بالکتاب و أقاموا الصّلاة» [۷-۱۷۰] که اقامهٔ نماز از جملهٔ تمسّک به کتاب است و از آن جهت نماز خصوصاً ذکر شده است که رتبهٔ آن که ستون دین است آشکار شود ؛ و در آیه پیشین از آن جهت جبریل و میکائیل اختصاصاً ذکر شده است که ردّی بر جهودان باشد که مدّعی دشمنی آنان بوده‌اند ؛ میکائیل از آن‌جهت افزوده شده‌است که فرشتهٔ روزی‌است که زندگی بدنها بدان‌است ، همان‌گونه که جبریل فرشتهٔ وحی و مایهٔ زندگی قلوب و ارواح است ؛ وقولی آن است که چون جبرئیل و میکائیل امیران فرشتگانند در لفظ ملائکه که اوّل بار در آیه آمده داخل نیستند ، همان‌گونه که امیر در مسمّای سپاه داخل نیست ، بنا بر آنچه کرمانی در العجائب آورده است ؛ و از این‌نوع‌است «ومن یعمل سوءاً أو یظلم نفسه» [۴-۱۱۰] و «ومن أظلم ممن افتری علی‌الله کذباً أو قال أوحی الیّ ولم یوح الیه شیء» [۶ - ۹۳] - بنا بر آنکه عطف ، به‌رأی ابن مالک در این نوع نهم و ماقبل آن ، اختصاص به واو نداشته باشد ؛ و در دومی از آن جهت معطوف به ذکر اختصاص یافته است که بیشتر بودن قبح آن بیشتر آشکار شود .

تنبیه - مراد از خاصّ و عامّ در اینجا آن است که اوّلی شامل دومی باشد ، نه‌آنچه علمای اصول بر آن اصطلاح کرده‌اند .

نوع دهم عطف عامّ بر خاصّ است که بعضی منکر وجود آن در قرآن شده‌اند و خطا کرده‌اند ، و فایدهٔ آن که تعمیم است آشکار است ، و اوّلی (یعنی خاص) برای توجّه به‌آن جداگانه ذکر شده‌است ؛ از نمونه‌های آن‌است «انّ صلاتی و نسکی» [۶-۱۶۲] که «نسک» عبادت و اعمّ از «صلاة» است ، و «آتیناك سبعاً

من المثانی والقرآن العظیم» [۱۵-۸۷] ، و «ربّ اغفرلی و لوالدیّ و لمن دخل بیتی مؤمناً و للمؤمنین و المؤمنات» [۷۱ - ۲۸] ، و «فان‌الله هو مولاه و جبریل و صالح المؤمنین و الملائکة بعد ذلک ظهیر» [۶۶ - ۴] ؛ و زمخشری «ومن یدبّر الأمر» [۱۰- ۳۱] بعد ازگفتهٔ خدای تعالی «قل من یرزقکم» را از این نوع شمرده است .

نوع یازدهم ایضاح پس‌از ابهام‌است . اهل بیان گفته‌اند که اگر بخواهی به‌ابهام سخن گویی و سپس توضیح دهی ، به‌اطناب پرداخته‌ای ، و فایدهٔ آن یا دیدن معنی در دو صورت مختلف ابهام و ایضاح است ، یا اینکه معنی ، از آن جهت که پس از طلب به‌دست می‌آید ، بهتر درجان جایگزین می‌شود و عزیزتر از آن است که بی‌رنجی فراهم شود ، یا برای آن است که لذّت دانستن آن تمامتر شود ، چه هنگامی که چیزی از یک راه دانسته شد ، نفس مشتاق آن می‌شود که از دیگر راههای آن نیز به‌آن برسد وازاین راه متألم می‌شود ، پس چون دانش از راههای دیگر نیز به دست آید ، لذّت آن از دانستن یکباره بیشتر می‌شود ؛ و از مثالهای آن است «ربّ اشرح لی صدری» [۲۰-۲۵] که «اشرح» افادهٔ خواستن شرح وگشادن چیزی ازاوست ، و «صدری» آن چیز را معیّن می کند ؛ ونیز چنین است «و یسّر لی أمری» ، چه‌مقام مقتضی تأکید ارسالی است که پذیرفتن سختیها را می‌رساند ؛ و نیز «ألم نشرح لک صدرک» [۹۴ - ۱] که مقام مقتضی تأکید است ، بدان جهت که مقام امتنان و تفخیم است ؛ وچنین‌است «وقضینا الیه ذلک الأمر أنّ دابر هؤلاء مقطوع مصبحین» [۱۵-۶۶] . و از این‌گونه است تفصیل پس از اجمال ، همچون «انّ عدة الشّهور عندالله اثنا عشر شهراً . . . منها اربعة حرم» [۹-۳۶] ، و عکس آن ، همچون «ثلاثة أیّام فی الحجّ و سبعة اذا رجعتم تلک عشرة کاملة» [۲ - ۱۹۶] که ده از آن جهت تکرار شده است تا این توهّم که ممکن است واو در «وسبعة» به‌معنی یا باشد از میان برود ، و از همین گونه است گفتهٔ خدای تعالی «خلق الارض فی یومین» [۴۱-۹] که اندکی پس از آن گفته است «وجعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها وقدّر فیها أقواتها فی أربعة أیّام» [۴۱-۱۰] که آن دو

روز ذکر شده بخشی از همین چهار روز است ، و این نیکوترین جوابها دربارهٔ این آیه است که زمخشری بدان اشاره کرده ، و ابن عبدالسّلام آن را مرجّح شمرده ، وزَملکانی در اسرارالتنزیل آن را به جزم بیان کرده و «وواعدنا موسی ثلاثین لیلة و أتممناها بعشر» [۷-۱۴۲] را نظیر آن دانسته‌است که این صورت از بیان احتمال آن را که ده‌روز بدون مواعده بوده باشد ازمیان می‌برد . و ابن‌عسکر گفته است که فایدهٔ وعده کردن نخستین به سی شب و سپس به ده شب برای آن است که وعده در نزدیکی انقضای نخستین‌آن تجدید شود و دراین‌حال آماده و خاطر جمع وحاضرالذّهن باشد ، چه اگر ازاوّل‌وعده به‌چهل بود همه یکسان می‌شد ، و باجدایی ، نفس به‌نزدیکی تمام شدن وعده آگاه می‌شود و تجدید عزم به‌صورتی حاصل می‌آید که پیش‌ازآن نبوده است . وکرمانی در العجائب دربارهٔ گفتهٔ خدای‌تعالی «تلک عشرة کاملة» [۲-۱۹۶] گفته‌است که : هشت‌جواب دارد ، دو جواب از تفسیر ، یک جواب از فقه ، یک جواب از نحو ، یک جواب از لغت ، یک‌جواب ازمعنی ،و دوجواب ازحساب ، وما همهٔ آنهارا در اسرارالتنزیل آورده‌ایم .

نوع دوازدهم تفسیر است . اهل بیان‌گفته‌اند که تفسیر عبارت از آن است که درسخن شبهه یا پوشیدگی وجود داشته‌باشد و چیزی بیاورند که مایه از بین بردن وشرح و تفسیر آن شود ؛ و از امثال آن است «انّ الانسان خلق هلوعاً ، اذا مسّه الشرّ جزوعاً و اذا مسّه الخیر منوعاً » [۷۰-۱۹] که در آن « اذا مسّه . . . » ، بنا به‌گفتهٔ ابوالعالیة و جز او ، تفسیر و معنی «هلوع» است ؛ و نیز بیهقی دربارهٔ « لا تأخذه سنة ولانوم» [۲-۲۵۵] درکتاب شرح الاسماء الحسنی گفته‌است که این جمله‌تفسیر «القیّوم» پیش از آن است ، و در «یسومونکم سوء العذاب یذبّحون . . . الآیة» [۲-۴۹] کلمهٔ «یذبّحون» و مابعد آن تفسیر «سوم» است ، و در « انّ مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب . . . الآیة » [۲-۵۹] کلمهٔ «خلقه» و مابعد آن تفسیر «مثل» است ، و در «لاتتّخذوا عدوّی و عدوّکم أولیاء تلقون الیهم بالمودّة» [۶۰-۱] کلمهٔ « تلقون »

و پس از آن تفسیر دوست گرفتن دشمن است. و در «الصّمد، لم یلد و لم یولد... الآیة» محمّد بن کعب القرظی گفته است که «لم یلد» و پس از آن تفسیر صمد است، و نظایر آن در قرآن فراوان است. و ابن جنّی گفته است که چون جمله‌ای تفسیر باشد وقف کردن بر پیش از آن به جای وقف کردن بر آن پسندیده نیست، چه تفسیر هر چیز ملحق به آن و متمّم آن است و همچون جزئی از اجزاءِ آن به شمار می‌رود.

نوع سیزدهم قرار دادن اسم ظاهر درجای مضمر است، و در این باره تألیف خاصّی از ابن الصّائغ دیده‌ام. و آن را فوایدی است: یکی افزودن تقریر و تمکین است همچون «قل هو الله احد، الله الصّمد» [۱۱۲-۳] که اصل آن «هو الصّمد» است، و «و بالحقّ أنزلناه و بالحقّ نزل» [۱۷-۱۰۵]، و «انّ الله لذو فضل علی النّاس و لکنّ أکثر النّاس لایشکرون» [۴۰-۶۱]، و «لتحسبوه من الکتاب و ما هو من الکتاب، و یقولون هو من عندالله وما هو من عندالله» [۳-۷۸]؛ فایدهٔ دیگر قصد تعظیم است، همچون «واتّقواالله و یعلّمکم الله والله بکلّ شیء علیم» [۲-۲۸۲]، و «أولئک حزب الله ألا انّ حزب الله هم المفلحون» [۵۸ - ۲۲]، و «و قرآن الفجر انّ قرآن الفجر کان مشهوداً» [۱۷-۷۸]، و «ولباس التّقوی ذلک خیر» [۷ - ۲۶]؛ فایدهٔ دیگر قصد اهانت و تحقیر است، همچون «اولئک حزب الشّیطان ألا انّ حزب الشّیطان هم الخاسرون» [۵۸-۱۹]، و «انّ الشّیطان ینزغ بینهم، انّ الشّیطان... الآیة» [۱۷-۵۳]؛ فایدهٔ دیگر از بین بردن اشتباهی است که ممکن است در مرجع ضمیر پیدا شود، همچون «قل اللّهم مالک الملک تؤتی الملک» [۳-۲۶] که اگر گفته بود «تؤتیه» این توهّم حاصل می‌شد که مقصود همان «ملک» اوّل است، و «الظّانّین بالله ظنّ السّوء علیهم دائرة السّوء» [۴۸-۶] که اگر گفته بود «دائرته» چنان تصوّر می‌شد که ضمیر به خدای تعالی باز می‌گردد، و «فبدأ بأوعیتهم قبل وعاءِ أخیه ثم استخرجها من وعاءِ أخیه» [۱۲-۷۶] که از آن جهت نگفت «منه» تا توهّم بازگشتن ضمیر به «أخ» نرود و چنان شود که گویی او مباشر خواستاری بیرون آمدن آن بوده است، درصورتیکه چنین نیست و نفوس کریمه از تولید رنجی که با

مباشرت همراه است خودداری می کنند ، و برای از بین بردن همین توهّم لفظ ظاهر تکرار شد و نگفت «من وعائه» تا از تصوّر باز گشت ضمیر به یوسف جلوگیری شود که ضمیر «استخرجها» به‌او باز گشت دارد ؛ فایدهٔ دیگر قصد ادخال ترس در ضمیر شخص شنونده با ذکر اسم مقتضی آن‌است ، همچون آنکه بگویی «الخلیفة ، أمیر المؤمنین یأمرك بکذا» ، وازاین‌گونه است «انّ الله یأمرکم أن تؤدّوا الأمانات الی أهلها» [۴-۵۸] و «انّ الله یأمر بالعدل» [۱۶-۹۰] ؛ فایدهٔ دیگر قصد نیرومند کردن انگیزهٔ کارها است ، و از این قبیل است «فاذا عزمت فتوکّل علی الله ، ان الله یحب المتوکّلین» [۳-۱۵۹] ؛ فایدهٔ دیگر بزرگ نمودن امر است ، همچون «أولم یروا کیف یبدیء الله الخلق ثم یعیده انّ ذلك علی الله یسیر . قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق» [۲۹ - ۲۰] ، و «هل أتی علی الانسان حین من الدّهر لم یکن شیئاً مذکوراً ، انّا خلقنا الانسان» [۷۶-۱] ؛ فایدهٔ دیگر شادمان شدن از ذکر نام چیز دوست داشتنی‌است ، همچون «و أورثنا الأرض نتبّوأ من الجنّة» [۳۹-۷۴] که نگفت «منها» و به‌همین جهت ازذکر «ارض» به‌ذکر «جنّت» عدول کرد ؛ فایدهٔ دیگر قصد توسّل از ظاهر به‌وصف است ، همچون «فآمنوا بالله و رسوله النبی الأمیّ الّذی یؤمن بالله» [۷-۱۵۸] که پس‌از «انّی رسول‌الله» آمده ، و نگفته است «فآمنوا بالله ربّی» تا بتواند صفاتی راکه ذکر کرده است بیاورد و از آنجا دانسته شود که آن کس که گرویدن به وی و پیروی کردن ازاو واجب است ، کسی است که به‌این صفات متّصف باشد ، واگر ضمیر می‌آورد ، از آن جهت که ضمیر قابل توصیف نیست ، این شکل بیان صورتپذیر نمی‌شد ؛ فایدهٔ دیگر آگاهانیدن بر علیّت حکم است ، همچون «فبدّل الّذین ظلموا قولاً غیر الّذی قیل لهم فأنزلنا علی الّذین ظلموا رجزاً من السّماء بما کانوا یفسقون» [۲-۵۹] و «فانّ الله عدوّ للکافرین» [۲-۹۸] که آشکارا به‌ایشان نگفت که هر کس با آنان دشمنی کند کافر است و خدا به‌جهت کفرش او را دشمن دارد ، و «فمن أظلم ممّن افتری علی الله کذباً او کذّب بآیاته انّه لایفلح المجرمون» [۱۰-۱۷] ، و «والّذین یمسّکون بالکتاب وأقاموا

الصّلاة انّا لانضیع أجر المحسنین » [۷-۱۷۰] ، و « انّ الّذین آمنوا و عملوا الصّالحات انّا لانضیع اجر من أحسن عملاً » [۱۸-۳۰] ؛ فایدهٔ دیگر قصد تعمیم است ، همچون « وما أبرّیء نفسی انّ النّفس لأمّارة » [۱۲-۵۳] که نگفت « انّها » تا مطلب این طور مفهوم نشود که این به‌نفس او تخصیص دارد ، و « أولئك هم الکافرون حقّاً و اعتدنا للکافرین عذاباً » [۴-۳۷] ؛ فایدهٔ دیگر قصد تخصیص است ، همچون « و امرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنّبی » [۳۳-۵۰] که به‌جای « للنّبی » درآن « لك » نیامده تا تصریح به‌آن باشد که مخصوص اواست ؛ فایدهٔ دیگر اشاره به داخل نبودن جمله درحکم نخستین است ، همچون « فان یشأ الله یختم علی قلبك ، و یمح الله الباطل » [۴۲-۲۴] که « یمح الله » جملهٔ استینافی است و داخل در حکم شرط نمی‌شود ؛ فایدهٔ دیگر مراعات جناس است همچون « قل أعوذ بربّ النّاس . . . السّورة » [۱۱۴] که شیخ عزّ الدّین به‌عنوان نمونه آورده است ، ومثال آن را ابن الصائغ این گفتهٔ خدای‌تعالی « خلق الانسان من علق... علّم الانسان مالم یعلم . کـلّا انّ الانسان لیطغی » [۹۶ - ۶] آورده است که مراد از انسانِ اوّل جنس بشر است ، و از انسان دوم آدم ابوالبشر یا آن کس که نوشتن می‌آموزد یا ادریس ، واز انسان سوم ابوجهل ؛ فایدهٔ دیگر مراعات ترصیع و توازن الفاظ در ترکیب است که بعضی مثال آن راگفتهٔ خدای تعالی « أن تضلّ احداهما فتذکّر احداهما الأخری » [۲-۲۸۲] دانسته‌اند ؛ فایدهٔ دیگر آنکه ضمیری که ناگزیر ازآوردن آنیم به‌ظاهر متصل شود ، همچون « أتیا أهل قریة استطعما أهلها » [۱۸-۷۷] که اگر می گفت « استطعماها » درست نبود ، چه آنان از قریه خواستار خوراك نشدند ، و چنین است اگر می‌گفت « استطعماهم » چه جملهٔ « استطعما » صفت قریهٔ نکره است نه اهل آن ، پس ناگزیر می‌بایستی درصفت ضمیری باشد که به‌قریه بازگردد و این جز با تصریح به ظاهر میسّر نیست ، واین پاسخی است که سُبکی به سؤالی که صلاح صفدی در این باره در اشعار ذیل از او کرده بود داده است :

اسیّدنا قاضی القضاة ومن اذا   بدا وجهه استحیا له القمران

ای خواجهٔ قاضی القضات ما وای آنکه چون رویش
آشکار شود ماه و خورشید آزرمگین می‌شود .

و من کفّه یوم النّدی و براعه علی طرسه بحران یلتقیان

و ای آنکه دستش در روز بخشندگی و خامه‌اش بر
صحیفه همچون دو دریااست که به‌یکدیگر می‌پیوندند .

ومن ان‌دجت فی‌المشکلات مسائل جلاها بفکر دائم اللّمعان

و ای آنکه چون در دشواریها مسائلی تاریک شود ،
به فکر پیوسته درخشنده‌ای آنها را روشن می کند .

رأیت کتاب الله أکبر معجز لأفضل من یهدی به الثّقلان

دیدم کتاب خدارا که بزرگتر معجزی از برترین
کسی است که ثقلین بدان هدایت می‌شود .

ومن جملة الاعجاز کون اختصاره بایجاز ألفاظ و بسط معان

واز جملهٔ اعجاز آن مختصربودن الفاظ آن‌است
که با لفظهای موجز معانی را می گسترد .

ولکنّنی فی‌الکهف أبصرت آیة بها الکفر فی طول‌الزّمان عیان

ولی درسورهٔ کهف آیه‌ای دیدم که از آن
پوشیدگی در سراسر زمان آشکار است .

وما هی الّا استطعما أهلها فقط تری استطعامهم مثله ببیان

وآن‌نیست جز «استطعما اهلها» که «استطعامهم»
درست در بیانْ همانند آن به نظر می رسد .

فما الحکمة الغرّاء فی وضع ظاهر مکان ضمیر انّ ذاک لشان

پس‌چه‌حکمت غرّایی درگذاشتن‌اسم‌ظاهر به جای
ضمیر است که لابد به منظوری چنین است .

فأرشد علی عادات فضلک حیرتی فما لی بها عند البیان یدان

پس به‌عادات فضل خود سرگردانی مرا هدایت کن که من دستی در بیان آن ندارم.

تنبیه ـ اعادهٔ ظاهر به‌معنای آن نیکوتر از اعادهٔ به‌لفظ است چنانکه در آیه‌های «انّا لانضیع أجر المصلحین» [۷-۱۷۰] ، و «انّا لانضیع أجر من أحسن عملاً» [۱۸-۳۰] و همانند آن دیدیم ، و از آن است «ما یودّ الّذین کفروا من اهل الکتاب و لا المشرکین أن ینزّل علیکم من خیر من ربّکم والله یختصّ برحمته من یشاء» [۲-۱۰۵] که انزال خیر مناسب با ربوبیّت است ، و لفظ «رب» بالفظ «الله» اعاده شده است ، چه اختصاص دادن مردمان به‌خیر مناسب با الهیّت است ، و دایرهٔ ربوبیّت گسترده‌تر ؛ و از آن است «الحمدلله الّذی خلق السّموات و الأرض . . . بربّهم یعدلون» [۶-۱] . و اعاده کردن آن در جملهٔ دیگر نیکوتر از اعادهٔ در یک جمله است ، از آن جهت که از یکدیگر جدا می‌شود ، و چون فاصله زیاد شود ، ظاهر آوردن نیکوتر از اضمار است تا ذهن در یافتن مرجع اشتغال پیدا نکند که در نتیجه آنچه که به‌آن آغاز کرده بود از آن فوت می‌شود ، همچون گفتهٔ خدای تعالی «و تلک حجّتنا آتیناها ابراهیم علی قومه» [۶-۸۳] پس از گفتهٔ دیگرش «و اذ قال ابراهیم لآزر» [۶-۷۴] .

نوع چهاردهم **ایغال** ، و به‌نام دیگر امعان است ، و آن پایان دادن سخن است به چیزی که از آن نکته‌ای حاصل می‌شود که معنی بدون آن تمام است ؛ و بعضی گفته‌اند که آن مخصوص به شعر است و این سخن درست نیست ، چه در قرآن نیز آمده‌است ، همچون «یا قوم اتّبعوا المرسلین . اتّبعوا من لایسئلکم أجراً و هم مهتدون» [۳۶-۲۱] که در آن «وهم مهتدون» ایغال است ، از آن جهت که معنی بدون آن تمام است ، چه رسول بدون شک «مهتد» است ، ولی در آن افزایش مبالغه در تشویق مردمان به پیروی از پیامبران است ؛ و ابن ابی الاصبع «ولا تسمع الصمّ الدّعاء اذا ولّوا مدبرین» [۳۰-۵۲] را از این گونه دانسته است ، چه « اذا ولّوا مدبرین» افزودن بر معنی و برای مبالغه در فایده نبردن کسانی است که روی سخن با ایشان است ؛ و دیگر «ومن أحسن من الله حکماً لقوم یوقنون» [۵-۵۰] که در آن «لقوم یوقنون» افزودن بر معنی و برای ستایش مؤمنان

وگوشه زدن به نکوهش جهودان است که از ایقان دورند ؛ و همچون «انه لحق مثل ماأنکم تنطقون» [۵۱-۲۳] که در آن «مثل ما . . .» به‌جهت تحقّق‌یافتن وعده وناگزیری بودن و شک ناپذیر بودن آن، ایغال و افزودن بر معنی است .

نوع پانزدهم تذییل ، وآن آوردن جمله‌ای در پی جملهٔ دیگراست ، بدان‌صورت که جملهٔ دوم مشتمل بر معنی جملهٔ اوّل باشد تا سبب تأکید آن شود و معنی بر کسی که آن را درنیافته است مفهوم شود ، ودر نزد کسی که آن‌را دریافته‌است بیشتر جایگزین شود ، همچون «ذلک جزیناهم بما کفروا وهل نجازی الّا الکفور» [۳۴-۱۷] ، و «وقل جاء الحقّ و زهق الباطل انّ الباطل کان زهوقاً» [۱۷-۸۱] و «أفان متّ فهم الخالدون» [۲۱-۳۴] ، و «کلّ نفسٍ ذائقة الموت» [۳-۱۸۵] ، و «ویوم القیامة یکفرون بشرکم ولا ینبئّک مثل خبیر» [۳۵-۱۴] .

نوع شانزدهم طرد و عکس است ، و طیّبی گفته است که آن‌عبارت ازآوردن دو سخن است که با منطوق سخن اوّل مفهوم سخن دوم تقرّر پیدا کند ، و بالعکس ، همچون گفتهٔ خدای تعالی «لیستأذنکم الّذین ملکت أیمانکم و الّذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرّات» تا آنجا که «لیس علیکم و لا علیهم جناح بعدهنّ» [۲۴ - ۵۸] که منطوق فرمان استیذان در آن اوقات مقرّر ومفهوم رفع «جناح» درجز آن اوقات‌است ، وبالعکس ؛ ونیز «لا یعصون‌الله ما أمرهم و یفعلون مایؤمرون» [۶۶-۶] ، ومن می گویم که مقابل این نوع در ایجاز احتباك است .

نوع هفدهم تکمیل است که احتراس نیز نامیده می‌شود ، و آن عبارت از این است که پس از سخنی که توهّم خلاف مقصود از آن می‌رود ، سخنی برای از بین بردن آن توهّم آورده شود ، همچون «أذلّة علی المؤمنین أعزّة علی الکافرین» [۵-۵۴] که اگر به «أذلّة» اکتفا می کرد چنان تصوّر می‌شد که این از ناتوانی ایشان است ، واین توهّم با آوردن «أعزّة» از میان رفت ؛ وهمچون «أشدّاء علی الکفّار رحماء بینهم» [۴۸-۲۹] که اگر تنها به «أشدّاء» اکتفا می‌شد تصوّر درشتی وخشونت ایشان می‌رفت ؛ وهمچون

«تخرج بیضاء من غیر سوء» [۲۰-۲۲] ؛ و همچون «لایحطمنّکم سلیمان و جنوده و هم لایشعرون» [۲۷-۱۸] که برای رفع توهّم نسبت ستمگری به سلیمان بیان بدین صورت آمده است ، و همانند آن است «فتصیبکم منهم معرّة بغیر علم» [۴۸-۲۵] ؛ و نیز چنین است «قالوا نشهد انّک لرسول الله ، والله یعلم انّک لرسوله ، والله یشهد انّ المنافقین لکاذبون» [۶۳-۱] ، که جملهٔ میانین برای این است که توهّم آن نرود که تکذیب به نفس‌الامر تعلّق می‌گیرد ؛ چنین است در عروس الافراح . و اگر گفته شود که هر یک از اینها معنای جدیدی را می‌رساند و بنابراین اطناب نیست ، در پاسخ می‌گوییم که برای پیش از آن از حیث رفع توهّم اطناب است ، هرچند در نفس خود معنایی داشته باشد .

نوع هجدهم تتمیم است ، وآن عبارت از این است که بر سخنی که ابهامی در آن نیست ، برای نکته‌ای ، مثلاً مبالغه ، سخنی دیگر افزوده شود همچون سخن خدای تعالی «و یطعمون الطّعام علی حبّه» [۷۶-۸] که با وجود دوست داشتن خوراک (علی حبّه) خوراندن آن به دیگران نیکوتر و مزدآن افزونتر است ، و همانند آن‌است «وآتی‌المال علی حبّه» ، و «ومن یعمل من الصّالحات وهو مؤمن فلایخاف» [۲۰-۱۱۲] که «و هو مؤمن» درآن در نهایت زیبایی است .

نوع نوزدهم استقصاء است ، و آن عبارت‌از این است که‌گوینده یک معنی‌را در نظر بگیرد و پس از بیان کامل همهٔ اوصاف ذاتی آن همهٔ عوارض ولوازم‌آن‌را نیز بیان کند و برای کسی که بخواهد پس از آن دربارهٔ آن معنی سخن گوید چیزی بر جای نمانده باشد ، همچون گفتهٔ خدای تعالی «أیودّ أحدکم أن تکون له جنّة . . . الآیة» [۲-۲۶۶] که اگر خدای‌تعالی بر «جنّة» اقتصار می‌کرد بسنده بود ، ولی به این اکتفا نکرد ودر توضیح آن‌گفت «من نخیل و أعناب» که اگر کسی در آنها دچار مصیبت شود این مصیبت بزرگتر خواهد بود ، سپس برآن افزود «تجری من تحتها الانهار» که توصیف را تمامتر کرده و پس ازآن دو تتمیم برای کاملتر کردن وصف گفت «فیها من کلّ الثّمرات» ، و بدین ترتیب همهٔ آنچه را در آن باغها بود برشمرد تا دلسوزی

بر تباه شدن آنها بیشتر شود ؛ سپس در وصف دارندهٔ آن باغها گفت «وأصابه الکبر» و برآن چیزی افزود که پس از پیری مصیبت را دردناکتر می کند و آن داشتن فرزندان (ذرّیّه) است ، آن هم فرزندانی ناتوان (ضعفاء) ، وسپس کمال بدبختی را با نابودشدن این باغها در سریعترین زمان با «فأصابها اعصار» بیان کرد ، و چون امکان آن هست که با این «اعصار» سرعت نابودی فراهم نشود ، گفت که درآن آتش است (فیه نار) ، و برای رفع این احتمال که آتش نتواند با تری درختان و بودن نهرها کاری صورت دهد ، از سوختن با «فاحترقت» خبر داد ، واین نیکوترین و تمامترین استقصائی است که در سخن آمده است . و ابن ابی الاصبع گفته است که فرق میان استقصاء و تتمیم و تکمیل درآن است که تتمیم برمعنی ناقص وارد می‌شود وآن را تمام می کند ، و تکمیل برمعنی تام وارد می‌شود ، و استقصاء بر معنی تام کامل وارد می‌شود ولوازم و عوارض و اوصاف و اسباب آن‌را برمی‌شمارد ، تا همه آنچه راکه خاطر بدان تعلّق دارد فراگیرد و جای سخن دیگری باقی نماند .

نوع بیستم اعتراض است که قدامه آن‌را التفات نامیده است ، وآن عبارت از آوردن یک یا چند کلمه که محلی از اعراب ندارد در اثنای سخن یا دو سخن است که از لحاظ معنی به‌یکدیگر پیوستگی دارند ، برای آنکه نکته‌ای جز دفع ایهام از آن دریافت شود ، همچون گفتهٔ خدای تعالی «و یجعلون لله البنات سبحانه ولهم مایشتهون» [۱۶-۵۷] که «سبحانه» جملهٔ معترضه‌ای است برای تنزیه خدای تعالی از داشتن دختر و نمایاندن زشتی کار کسی که چنین نسبتی به‌خدا می‌دهد ؛ و نیز «لتدخلنّ المسجد الحرام ان شاءالله آمنین» [۴۸ - ۲۷] که جملهٔ استثناء جملهٔ معترضه‌ای برای تبرّک جستن به آن است ؛ و اعتراض به بیش از یک جمله همچون «فأتوهنّ من حیث أمرکم الله ، انّ الله یحب التّوابین و یحب المتطهّرین ، نساؤکم حرث لکم» [۲-۲۲۳] که درآن «نساؤکم» پیوسته به «فاتوهنّ» و بیان کنندهٔ آن است ، و میان آنها جمله‌هایی برای انگیختن به پاکیزگی و دوری از پلیدی آمده است ؛ و این گفتهٔ خدای تعالی «یا أرض ابلعی ماءك»

[۱۱۱-۴۴] تا آنجا که «و قیل بعداً» که در آن سه جملهٔ معترضه آمده است، و آن «و غیض الماء، و قضی الامر، و استوت علی‌الجودی» است. در الاقصی القریب آمده است که نکته در این آیه افادهٔ این معنی است که این امر ناگزیر درمیان دو گفته واقع شده است، و اگر آن را درآخر می‌آورد تأخّر آن آشکار می‌بود، و چون در میانه آمده است خود دلیل آن است که تأخّر پیدا نکرده است، و باید دانست که در آن اعتراض در اعتراض است، چه «وقضی‌الامر» معترضهٔ میان «وغیض» و «واستوت» است از آن جهت که استواء پس‌از غیض صورت می‌گیرد؛ ودیگر «ولمن خاف مقام ربّه جنّتان» [۵۵-۴۶] تا آنجا که «متّکئین علی فرش» که در آن هفت جملهٔ معترضه آمده است درصورتیکه «متّکئین» حال فرض شود، و در جز این صورت اعتراض در اعتراض است؛ وهمچون «فلا أقسم بمواقع النّجوم، وانّه لقسم لو تعلمون عظیم، انّه لقرآن کریم» [۵۶-۷۷] که درآن «وانه لقسم لوتعلمون عظیم» جملهٔ معترضهٔ میان قسم وجواب آن‌است، و «لوتعلمون» برای بزرگداشت مورد قسم میان قسم وصفت آن معترضه است و خبر دادن از اینکه آن را عظمتی است که از آن آگاهی ندارند. و طیّبی در التّبیان گفته‌است که زیبائی ونیکوئی اعتراض به‌آن‌است که ناگهان می‌رسد وهمچون حسنه‌ای است که از جائی که چشمداشت رسیدن آن نبوده رسیده باشد.

نوع بیست و یکم **تعلیل** است وفایدهٔ آن تقریر مطلب و رساناتر شدن آن‌است، چه نفوس برای پذیرفتن حکمهائی که باعلّتهای آنها همراه باشد آماده‌تر است، وبیشتر تعلیل در قرآن بر تقدیر پاسخ پرسشی است که جملهٔ نخستین مقتضی آن بوده است، و حروف آن لام است و «إنّ» و «أنّ» و «إذ» و «باء» و «کی» و «من» و «لعلّ»، و مثالهای آن هنگام بحث از ادوات گذشت؟ و از جملهٔ آنچه مقتضی تعلیل است لفظ «حکمة» است همچون گفتهٔ خدای‌تعالی «حکمة بالغة» [۵۴-۵]، و بیان هدف ازآفریدن همچون «جعل لکم الأرض فراشاً و السّماء بناء» [۲-۲۲] و «ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً» [۷۸-۷].

مطلوب الفقراء

از

محمد تقی دانش‌پژوه

دو سال پیش در کتابخانهٔ دانشگاه آن آربر در میشیگان امریکا رسالهٔ کوچکی در درویشی دیدم به‌شمارهٔ ٤١٣ که بالطف آقای لوتر خاورشناس گرامی آن شهر و آقای سوچک دانشمند آشنای به چندین زبان و خانم دانشمند ایشان عکسی ازان به دست من رسیده است و از لطف همهٔ ایشان بسی سپاسگزارم. اینک که دوباره به امریکا آمده و درگوشه‌ای در دانشگاه شیکاگو هستم این رساله را از روی این نسخه نوشته و به‌خوانندگان گرامی تقدیم میدارم.

من این رساله را در جای دیگر ندیدم وگمان دارم که مضامین آن در رساله‌های درویشی دیگر باشد. آن‌را با فتوّت‌نامهٔ سلطانی کاشفی سنجیدم مگر یکی‌دوسه‌جا میان آن‌دو مانندگی ندیدم.

پیداست که مؤلّف که شاید از سدهٔ ١١ و ١٢ باشد چندان دانشمند نبوده و یا اینکه نویسندهٔ نسخه نادان بوده و در نوشتن آن اشتباهاتی کرده است ولی با همه این خطاهای ادبی آگاهی‌های تازه‌ای در بارهٔ درویشی و جوان‌مردی بما می‌دهد که شاید درجاهای دیگر نباشد وبدانش وفرهنگ این‌گروه باآن تااندازه‌ای بهتر آشنا می‌شویم.

تا می‌توانستم در تصحیح آن کوشیدم بی‌آنکه از اصل تجاوز کنم و نقطه‌گذاری کردم و بند بند ساختم تا بهتر بتوان به مطالب آن دست یافت. وصف نسخه را در گزارشی که به‌دانشگاه داده‌ام نوشته‌ام.

نام رساله «مطلوب الفقراء و منتخب ارشاد الواصلین» دو جا در آغاز نسخه

پیش‌از آغاز خود رساله وهمچنین در پایان رساله دیده می‌شود.

فهرست مطلبهای آن درآغاز نسخه چنین است:

فهرست رسالهٔ مطاوب الفقراء:

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

الحمد لله ربّ العالمین ، والعاقبة للمتّقین ، و الصلوة و السّلام علی رسوله محمد وآله و اصحابه اجمعین .

(۱) بدان ای درویش که : دلق فقیری پوشیدن و حقیقت فقر دانستن بر همهٔ حال پوشان شرط و واجب است ، اگر بدانند ایشان را حال پوشیدن روا نباشد ، که چهار مقام و چهار کلیمه و شرایط فقر تحقیق نکنند و عمل نکنند ، در روزقیامت حال نشود ، ودرحضور نبی و علی و زمرهٔ درویشان شرمنده برخاسته شود .

(۲) سؤال ، اگر ترا پرسند که [۲ر] درویشی بر کدام شخص نازل شد ، و به کدام وقت ؟

جواب بگو که : بعدازجنگ بدر حضرت پیغمبر علیه‌السلام و مولا علی و همهٔ اصحاب در مسجد مدینه نشسته بودند که فرمان رب‌العزّة شأنه [به] جبرئیل رسید که دلق فقیر از صوف درخت طوبی نزد دوست من گرفته برو ! که جبرئیل همچنان کرد ، نزد پیغمبر آورد ، وگفت : حق‌تعالی ترا سلام فرستاده وگفته : این دلق بر تو عطا فرمودیم، و تو برانکس بخشد که من آن‌را قبول کنم ، وصفت ستّارالعیوب دانسته‌باشد رسول‌گفت : الفقر فخری ، و الفقر [لا] شيي بعده . حضرت همهٔ یاران را فرمودند شما را دهم ، شما چه کنید، همه اصحابان به‌مرتبه خود جواب [۲پ] دادند . بعدحضرت علی کرّم‌الله وجهه را پرسیدند . حضرت علی جواب‌داد که من عیب‌پوشی خلق خواهم کرد . حضرت‌گفت : حق تعالی فرموده است که این علم سینه و دلق به علی عطا باید فرمود . اول امام حسن ، دویم امام حسین ، سیوم کمیل بن زیاد ، چهارم خواجه حسن بصری ، وچهارده خانواده . حضرت امام‌حسن حکم ارشاد کردند بعد شهادت حضرت علی کرّم‌الله وجهه . که این خرقهٔ درویشی خواجه حسن بصری دو خلیفه را ارشاد فرمودند : اول یکی حبیب عجمی ، دویم واحد بن زید . از حبیب عجمی نه خانواده .

اینست : حبیبیان از حبیب [۳ر] عجمی . دویم طیفوریان از بایزید بسطامی ، سیوم کرخیان از معروف کرخی . چهارم سقطیان از سری سقطی . پنجم جنیدیان از جنید بغدادی . ششم کازرونیان از ابواسحاق کازرونی . هفتم طوسیان از ابوالفرج یوسف بن علاءالدّین طوسی . هشتم فردوسیان از نجم‌الدّین فردوسی . نهم سهروردیان از ابونجیب ضیاءالدین سهروردی ،

پنج خانواده از عبدالواحد بن زید :

اول زیدیان . دویم عیاضیان از فضیل بن عیاض . سیوم ادهمیان از ابراهیم ادهم بلخی . چهارم هیریان از امین‌الدین هیرث المرعشی . پنجم چشتیان [۳پ] از ابواسحاق چشتی .

(۳) سؤال اگر ترا پرسند که دوازده امام کدام‌اند ؟ بگو که : اول امام حضرت علی کرّم‌الله وجهه ، دویم امام حسن ، سیوم امام حسین ، چهارم امام زین‌العابدین ، پنجم امام محمد باقر ، ششم امام جعفر صادق ، هفتم امام موسی کاظم ، هشتم امام علی موسی ، نهم امام تقی ، دهم امام تقی ، یازدهم امام حسن عسکری . دوازدهم امام محمد مهدی آخرالزّمان .

و حضرت علی را دلق صوف پوشانیدند ، و علم لدنی در سینه معمور کردند ، معانقه و مصافحه کردند ، و فرمودند که شما به آن عطا فرمایید [٤ر] که لایق باشد . بعده حضرت علی کرم‌الله وجهه [به] امام حسن و امام حسین و کمیل بن زیاد و خواجه حسن بصری عطا فرمودند ، ایشان رواج دادند ، آن همه در ملک عرب جاری شد .

(٤) بگو [1] : **ف** فنا کردن خودرا در ذات حق ، و غیر را دور کردن . **قاف** قهر کردن بر نفس خود . **ر** در رضای حقّ ماندن . **ی** در یاد حق بودن تا یقین آید .

(٥) اگر ترا پرسند که پنج تن طریقت کدام‌اند ؟

بگو : پنج تن ارشاد طریقت : حضرت محمّد مصطفی صلّی‌الله علیه و سلّم ،

۱- گویا «سؤال» در اینجا افتاده باشد.

و حضرت علی کرّم‌الله وجهه ، و حضرت بی‌بی فاطمة‌الزّهرة ، و حضرت امام حسن و حضرت [٤ ب] امام حسین .

و پنج تن دیگر حقیقت اینست : آتش و باد و آب و خاك و هوا که قوام‌جهان ایشان قایم‌اند .

(٦) اگر ترا پرسند که درحق پنج تن کدام آیت نازل گشت ؟ بگو : انمایریدالله لیذهب عنکم الرّجس اهل‌البیت و یطهرکم .

(٧) سؤال اگر ترا پرسند که مولا علی اوّل و آخر کدام کلمه گفت ؟

جواب بگو : لا اله الّا الله ، محمّد رسول‌الله ، و آخر کلمه این گفت : لا اله الاالله ، هادی هوالله ، محمد فقیر باب‌الله .

(٨) گفت : ای درویش اول فقیر چیست ، و آخر فقیر چیست ، خانهٔ فقیر چیست ، وکلید فقیر چیست ، جامهٔ فقیر چیست و تاج فقیر چیست ، [٥ر] وکمربند فقیر چیست ، و لقمهٔ فقیر چیست ، و مرکب فقیر چیست ، و میوهٔ فقیر چیست ، وگنج فقیر چیست ، و اهل فقیر چیست :

جواب بگو : اوّل فقیری فنا ، و آخر فقیری بقا ، خانهٔ فقیری قناعت ، و کلید فقیری ارادت است ، لقمهٔ فقیری صبر است ، و راه فقیری بینائی است ، ومرکب فقیری شوق الهی است ، و راحت فقیری شکر خدای تعالی است ، و مقصود فقیری معرفت است ، وگنج فقیری مسکینی است ، و اصل فقیری رضای و تسلیم است ، و تاج فقیری توکّل است ، وکمربندی فقیری خدمت کردن است ، و جامهٔ فقیری راست گفتن ، و دین فقیری پیدا بودن ، و فرض فقیری ذکر الله کردن ، وسنّت فقیری معرفت حق [٥ پ] حاصل کردن ، و واجب فقیری معرفت خود .

هرکه این سؤال و جواب نداند لقمه خوردن روا نباشد .

(٩) ای درویش شریعت قول است ، و طریقت فعل است ، وحقیقت دریافت است ، و معرفت شناختن است . دیگر شریعت شیر است ، و طریقت جغرات است ،

و حقیقت دوغ است ، و معرفت روغن است . دیگر شریعت پوست است ، وطریقت گوشت است و حقیقت استخوانست ، و معرفت مغز است .

(۱۰) ای درویش در تن تو کدام جای مسلمان است ، وکدام جای مسافراست ، وکدام جای مؤمن است ، وکدام جای کافر است ؟

جواب بگو : سر من مصحف است و دل من مؤمن است ، زبان من مسلمان است ، [۶ ر] و پای من مسافر است ، و نفس من کافر است .

(۱۱) ای درویش در وجود تو چند پادشاه و چند وزیر اند ؟

جواب بگوکه : سه پادشاه و سه وزیراند . اوّل پادشاه روح ، وزیر او عقل . دویم پادشاه دل ، وزیر او زبان . سیوم پادشاه نفس ، وزیر او شیطان است . روح را عقل گوید که : تو ذات حقّ را حاصل کن . و دل را زبان گوید که: هرطرف توباشی من رفیق تو باشم . و نفس را شیطان گوید : آنچه بد کار است بکن که بعداز مرگ کجا خواهی یافت .

(۱۲) سؤال ای درویش چند امام‌اند و چند قبله‌اند ؟

جواب بگو : پنج امام ، و پنج قبله‌اند . اول امام تن است ، دویم امام جان است ، سیوم امام عقل است ، و چهارم امام فهم است ،[۶ پ] و پنجم امام دل‌است . اوّل قبله عرش است ، دویم قبله کرسی است ، سیوم قبله بیت‌المقدس است ، چهارم قبله بیت‌المعمور است ، و پنجم قبله کعبه .

(۱۳) سؤال ، اگر تو را پرسند که چهار مقام و چهار کلمهٔ ایشان کدام‌اند و به چه وجود تعلّق دارند ؟

جواب بگو : اول مقام ناسوت است ، از واجب‌الوجود تعلّق دارد ، وکلمهٔ ایشان ، یعنی : کلمهٔ شریعت ، اینست : «لا اله الّاالله ، محمّد رسول‌الله» ، حضرت جبرئیل علیه‌السّلام آورده‌اند . دوم مقام ملکوت است ، از ممکن‌الوجود دارد ، کلمه ایشان ، یعنی : کلمهٔ طریقت ، اینست : «لااله الّاالله بقدرته محمّد رسول‌الله بخلافته»

حضرت میکائیل علیه[۷ر] السّلام آورده‌اند. سیوم مقام جبروت است، از ممتنع الوجود تعلّق دارد، کلمهٔ ایشان، یعنی: کلمهٔ حقیقت، اینست: «لااله الّاالله بعظمته محمّد رسول‌الله برسالته»، حضرت اسرافیل آورده‌اند. چهارم مقام لاهوت است، از عارف الوجود تعلّق دارد، کلمهٔ ایشان، یعنی بر کلمه معرفت، اینست: «لااله الاالله حقّاً حقّاً، محمّد رسول‌الله صفا صفا». هر درویش که دلق پوشد، و این های نداند دلق پوشیدن برو حرام است.

(۱٤) رسول اگر ترا پرسند ای درویش کلمهٔ ذات کدام است؟

جواب بگو: کلمهٔ ذات اینست: «لااله الاالله، انا واحدالله» کلمهٔ خلافت اینست: «لااله الاالله، آدم خلیفةالله». وکلمهٔ [۷پ] رسالت اینست: «لااله الاالله انا رسول‌الله محمّد». اوّل و آخر کلمه این گفتند: اول کلمهٔ «لااله الاالله، ابراهیم خلیل‌الله» و آخر کلمهٔ «لااله الّاالله، انا احد بلامیم». وکلمه وحدانیت اینست: «لااله الّاالله صاحب الوحدانیّة الفردانیّة الصّمدانیّة المقدمیّة الازلیّة الأبدیّة»[1]. کلمهٔ فقیر آن اینست: «لااله الّاالله، فقر هادی هوالله، الفقر محمّد رسول‌الله». کلمهٔ عاشقان اینست: «لااله الاالله، محمد محبوب‌الله». کلمهٔ قلندران اینست: «لااله الّاالله هادی هوالله». کلمهٔ واصلان اینست: «لااله الّاالله، محمّد شاهدالله» [۸ر] کلمهٔ ذات اینست: «لااله الّاالله، انّما اناالله، الا انا وحده لاشریک له.

(۱۵) سؤال اگر ترا پرسند که به‌وقت چهار ابرو تراشیدن چه باید گفت.

جواب بگو: این بخواند: «محلّقین رؤسکم مقصّرین لاتخافون، فعلم مالم تعلمو[ا] فجعل من دون ذلک فتحا قریبا».

(۱٦) نیّت وضوی طریقت اینست: «نویت ان اتوضّأ لترک الدّنیا و مافیها و تقبّل النفس الامارة وغیر واستباحت الورثة» (؟!)

(۱۷) ای درویش غسل طریقت اینست: «نویت ان اغتسل من غسل الطریقة لطهر القلب [ب] یخرج لاغبار ومن جمیع الاشغال الدنیا وماسوی‌الله تقرّبا الی‌الله‌تعالی (؟!)»

۱- اصل: الالدانیة

(۱۸) آیت پیاله «الیوم الملک لکم دینکم» تا آخر «دینکم» بخواند، بعده این آیت بخواند: «انالابرار یشربون من کاس کان مزاجها کافورا، انالابرار یسقون فیها کاسا کان مزاجها کافورا، و سقاهم ربهم شراباً طهورا(؟!)»

(۱۹) این آیت رنگ کردن است: «صبغةالله ومن احسن من‌الله صبغة، ونحن له عابدون»

(۲۰) این آیت بی‌نوائی، و کجکول به دست راست گیرد، بگوید: «و ما من دابّة فی الارض الاعلی‌الله رزقه». و سؤال به‌آواز بلند [۹ر] کند: «شیء لله و توفیق من‌الله»، آنچه در کجکول می‌افتد به غیر کراهیت بخورد، و هر چه بدهد قبول کند، و بر درها استاده نشود، «لاردّ فلاکدّ» بر خو[د] اختیار کند. وچون بازگشته‌آید، بگوید: «انّ الله هو رزّاق ذوالقوة المتین».

(۲۱) به وقت چهری و رومال گرفتن بگوید: «قال [هی] عصای اتوکؤ علیها و اهشّ بها علی غنمی ولی فیها مآرب اخر[ی]»

(۲۲) اگر ترا پرسند که صفائی چهار ابرو که اختیار کرده بود؟

بگو: جمال‌الدین‌اوجی اختیار کرده‌بود وخودرا مردمی‌ساخت. وقتی که انسان فوت شود موی بدن همه بریزند، وقت دلق پوشیدن می‌پنداشت که این کفن است. پس فقیر را باید که خودرا مرده [۹ پ] سازد، و حدیث «موتوا قبل ان موتوا»

(۲۳) ای درویش وقت بستر کردن این بخواند: «لیبسط الفقر ایش علی‌التراب رب المشرقین و رب المغربین، فبأیّ آلاء ربکما تکذبان».

(۲٤) ای درویش وقت سجود این بخواند: «اسجد و اقترب»

(۲۵) ای درویش وقت دلق پوشیدن این بخواند: «ثیابهم من سندس خضر واستبرق و حلّوا اساور من فضة. اذا اراداللہ شیئا ان یقول له فیکون».

(۲٦) به‌وقت تاج پوشیدن این بخواند: «اللّهم [۱۰ر] انت الملک الحق الّذی لااله الا انت، تاجا تمجیدا، اذا رأیت مجید اونصرة سرورا»

(۲۷) در وقت انداختن سبلی در گلو بخواند : «[ولا] تلبسوا الحق بالباطل وتکتموا الحق وانتم تعلمون» .

(۲۸) در وقت ستمه بستن بگوید: «یقتلون جعل وردا و صرحا (؟!)»

(۲۹) در وقت لنگ و لنگونه بستن بخواند : « اللهم استر ذنوبنا و طهر قلوبنا ونظر علی خروجا (؟!) » .

(۳۰) در وقت کمر بستن این بخواند : «اللهم تبت علی جهادالنفس الامارة، واما من خاف مقام ربّه و نهی النفس [۱۰ ب] عن الهوی ، فان الجنة هی الماوی»

(۳۱) در وقت کچکول شستن بخواند : « اللهم طهر بسم الله مجریها و مرساها ، ان ربی لغفور رحیم »

(۳۲) اگر ترا پرسند که سر کچکول چیست بگو : «بسم الله الرحمن الرحیم»

(۳۳) ای درویش بر گریبان خرقه چه نوشته ، بگو : « یا صبور ، یا شکور یا کریم ، یا مدید » .

و بر دامن خرقه : «یا احد یا صمد ، یا فرد»

(۳٤) وقت خرقه شستن این بخواند : «اللهم طهر بعشقک و بنوک»

(۳۵) اگر ترا پرسند به وقت فقیر کردن سه مو میگیرند ، آن [۱۱ پ] موی چه خاصیّت دارد ؟

جواب بگو : اول موی بخل ، دویم موی جهل ، سیوم موی قهر (!)

(۳٦) اگر ترا پرسند کلاه برچند نوع است ؟

بگو : چهار نوع است : یکی ترکی ، دویم ترترکی ، و سیوم ترکی ، و چهارم ترکی (؟!) ، حضرت علی را عطا فرمود .

(۳۷) اگر ترا پرسند چند خانه ؟

بگو : چهارخانه اوّل خانهٔ شریعت ، دویم خانهٔ طریقت ، سیوم خانهٔ حقیقت چهارم خانهٔ معرفت .

(۳۸) کلاه را چهار حرف است : اول کاف ، یعنی : کلام بد بیهوده نکند ، دویم لام ، لعنت بر هیچ کس نکند ، سیوم الف ، الله را یاد و ذکر کند ، چهارم هی هدایت از حق جوید .

(۳۹) ای درویش ایمان خرقه چیست ، و غسل خرقه چیست ، و قبلهٔ خرقه چیست ، و کلید خرقه چیست ، [۱۱ ب] و پوشش خرقه چیست ، و روشنایی خرقه چیست ، و تاریکی خرقه چیست ، و خرقه نرست یا ماده ؟

جواب بگوکه : ایمان خرقه شادی ، اسلام خرقه پاکی ، وغسل خرقه ترک دنیا وکلید خرقه سرا است ، قبلهٔ خرقه حقیقت دریافتن ، وخوردن خرقه سوزن ، وپوشش خرقه مقتول ، و روشنایی خرقه راست گفتن ، تاریکی خرقه دروغ گفتن است .

(۴۰) سؤال اگر ترا پرسند که شریعت چیست ، و طریقت چیست ، و حقیقت چیست ، و معرفت چیست ؟

جواب بگو : شریعت شکر کردن ، وطریقت زهد کردن ، وحقیقت ذکرکردن و معرفت فکر کردن .

(۴۱) ای درویش خو[د] را د[ا]نستن فرض الدین [۱۲ر] است . من عرف نفسه ، فقد عرف عرف ربه .

(۴۲) قال النبی[۱] علیه السلام . «انا فی وراء العرش احد[۲] ، و فی السماء احمد ، و فی الارض محمد ، و فی تحت الثری محمود»

(۴۳) نیز فرمود : ان فی جسد ابن آدم مضغة ، و فی المضغة قلب ، و فی القلب فؤاد ، و فی الفؤاد نور ، و فی النّور ستر ، و فی السّرانا »

(۴۴) ای درویش چند وجوداند ؟

جواب : چهاراند ، یعنی : واجب الوجود ، ممکن الوجود ، و ممتنع الوجود ، و عارف الوجود .

۱- اصل : نبی.

۲- اصل : ما فی الوری العرشی... فی التحت السرا محمود

(۴۵) سؤال [۱۲ پ] چند عناصر اند ؟

جواب : چهاراند ، یعنی : خاك ، آب ، باد ، و آتش .

(۴۶) سؤال چند نفس‌اند ؟

جواب چهار نفس‌اند ، یعنی : اول نفس امّاره ، دویم نفس لوّامه ، سیوم نفس مطمئنه[۱] ، چهارم نفس ملهمه .

(۴۷) سؤال چند قلب‌اند ؟

جواب چهار قلب‌اند ، یعنی اوّل قلب علیم ، دویم قلب سلیم ، سیوم قلب شاکر چهارم قلب ذاکر .

(۴۸) سؤال چند ارواح‌اند ؟

جواب : چهاراند ، یعنی اول روح نبات ، دویم روح جمادی ، سیوم روح حیوانی چهارم روح انسانی .

(۴۹) سؤال در وجود انسان چند چیزاند ؟

جواب : سه چیزاند ، یعنی : [۱۳ر] یکی نفس ، دویم روح ، سیوم قلب .
ولی در حرف هر ایک است این محل است هرسه (؟) یکی فهم است . «جعلت النفس طریقة الزّاهدین[۲] ، جعلت فی الروح طریقة العاشقین ، جعلت فی القلب طریقة العارفین » روح را سفلی وعلوی و کونی وقدسی نیز گویند . این چهار روح برچهاروجود قایم‌اند ، یعنی روح جمادی بر واحب‌الوجود ، روح نباتی بر ممکن‌الوجود ، روح حیوانی بر ممتنع الوجود ، و روح انسانی برعارف‌الوجود پس واجب‌الوجود درنظر می آید ، براو ممکن‌الوجود سوار است ، و براو ممتنع‌الوجود سوار است ، و براو عارف‌الوجود سوار است ، همین قسم یکٔ بریکٔ سوار شده ونام قالب گشت .

(۵۰) سؤال چند ذکراند ، و به کدام [۱۳پ] تعلّق دارند ؟

۱- اصل : مطمعنه .

۲- اصل : الذاهدین .

جواب پنج اند : ذکرجلی لقلقهٔ بەزبان واجب الوجود می کند . ذکرقلبی وسوسه بەدل ممکن الوجود می کند . ذکرروحی مشاهده ازروح ممتنع الوجود می کند . ذکر سری معاینه از روح القدس عارف الوجود می کند . ذکر خفی معاینه ، یعنی : درذات فناشدن .

(۵۱) دیگر حضرت پیران پیر از ابوسعید المبارك المخرمی مرید شدند . وطبقهٔ امامیه جاری نمودند که از امام علی موسی رضا خواجهٔ معروف کرخی را فیض جذبه رسیده بود .

(۵۲) دیگر حضرت دستگیر از خواجه‌اسودالله دینوری ، وایشان ازابوالعباس ساوندی ، و ایشان از خواجه ابی‌عبدالله خفیف ، و ایشان از خواجه جنید بغدادی ، در چهارده خانواده می‌پیوندند .

(۵۳) دیگر شطاریه نام شده ازعبدالشطاری ، و ایشان از خواجه محمد مغربی ، وایشان از بایزید [۱٤ ر] بسطامی ، و ایشان از امام جعفر صادق فیض یافته‌اند .

(۵٤) دیگر از بایزید بسطامی دو طبقه شدند : یکی شطاریّه ، دیگر مداریّه که از شاه بدیع‌الدین شد . این هردو طیفوریه خود راگویند .

(۵۵) دیگر نقش‌بندیه و طبقهای دیگر از امام امین وکمیل بن زیاد می‌پیوندند .

(۵٦) و اویسیه خاص از رسول‌الله می‌رسند .

(۵۷) و بعضی می گویند که از امام فقر جاری نیست . غلط گویند ، که بعد از شهادت مولا علی امام حسن شد ، بعده امام حسین ، حسینی از علوی دینوری خواجه حسن بصری حاصل کردند ، وخدمت امامین بسیار کردند در جنگ امام علیه‌السّلام وفات یافتند ، و خدمت مولا علی هم کردند ، حضور ایشان پانزده سال بودند ، وفیض یافتند .

(۵۸) دیگرنامهای چهار کتب[1] واطراف ایشان همین‌اند . درمشرق عبدالکریم

۱- گویا باید «رکن» باشد بگواهی عبارت «و اطراف ایشان» که پس‌ازآن آمده است و به گواهی فتوت‌نامهٔ سلطانی، ص ۷۳

[۱٤ پ] در مغرب عبدالرّحیم ، در جنوب عبدالوهّاب ، در شمال عبدالرّزاق .

(٥٩) دیگر از فرقهٔ اولیاء چهل و چهار تن‌اند ، یعنی : چهار قطب ، وده ابدال نام ایشان عبدالسّلام و عبدالمؤمن و عبدالکریم و عبدالرّشید و عبدالغفور و عبدالمنعم و عبدالوارث و عبدالملک و عبدالعزیز [و . . .] و داو الورا (؟) شش‌اند ، نام ایشان عبدالستّار و عبدالقهّار و عبدالجبّار و عبدالغفّار و عبدالشّکور و عبدالرؤف و غوث چهاراند ، نام ایشان عبدالقدّوس و عبدالباری و عبدالمهیمن و عبدالقادر . وده استادند ایشان عبدالخالق وعبدالهادی وعبدالمسعود وعبدالفتاح وعبدالعلیم وعبدالباسط وعبدالحلیم و عبدالعزیز المعزّ و عبدالقوی و عبدالمعطی . و شش نقباانـد ، نام [۱٥ ر] ایشان عبداللّطیف و عبدالحسین و عبدالرحمن وعبدالسّمیع و عبدالبصیر و عبدالعظیم . وچهار نجبااند ، نام ایشان عبدالجلیل و عبدالرّقیب و عبدالحبیب و عبدالوکیل .

(٦٠) این صاحبان چهل و چهار تن یک تن‌اند ؛ اگر یکی‌را درد شود ، همه کس صاحبان درد شوند ؛ واینها از برای خدمت خلق‌الله از آسمان تا تحت‌الثری[1] وازمشرق تا مغرب و در بحر و بر مستعداند . اگر کسی به‌اینها رسد ؛ شهریار شود ، و انصرام کار خلق رساند .

(٦۱) هر درویشی را باید که این‌قدر علم برخود گیرد ، و یاد کند ، و بران عمل کند ، لازم است ، والا نه ، بروی دلق پوشیدن و پوشانیدن و لقمه خوردن وخورانیدن حرام است .

(٦۲) این رساله را مطلوب الفقراء و منتخب ارشاد الواصلین نام نهاده شد .

تمّت تمام شد ، ختم رساله .

۱- اصل : للسرا.

فقرنامه

درکتابخانه دانشگاه لوس‌آنجلس مجموعه‌ایست به خطّ نستعلیق تازه به شمارهٔ W168 که در ص ۲۶-۲۹ آن این رساله را دیدم و هنگامی که درآن شهر بسر می‌بردم بنوشتن آن پرداختم و اینک تقدیم خوانندگان گرامی می‌دارم .

فقرنامه

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم بدانکه ارباب فقر می گفتند : هر درویش که این چهار کلمه و چهارمقام خبر ندارد، لقمهٔ فقیری خوردن و لباس فقیری پوشیدن وپوشانیدن بروی روا نباشد ، فردا روز قیامت در روبه‌روی خدای تعالی شرمنده خواهد شد. نعوذ بالله منها .

سؤال اگر ترا پرسند که درویشی بر چند چیز است . جواب بگو : بر هشت چیز است .

کدام کدام ؟ جواب بگو : چهار کلمه و چهار مقام :

اول مقام شریعت ناسوت‌است ، مهتر جبرائیل می‌داند، کلمه شریعت می گوید: لااله الاالله و محمّد رسول‌الله .

دوم‌مقام طریقت ملکوت‌است ، مهتر میکائیل می داند ، کلمهٔ طریقت می گوید: لا اله الاالله بعظمته محمد رسول‌الله خلیفته .

سیوم مقام‌حقیقت جبروت‌است ، مهتر اسرافیل می‌داند، کلمهٔ حقیقت می‌گوید: لااله الاالله بید قدرته ، محمّد رسول‌الله برسالته .

چهارم مقام معرفت لاهوت است ، مهتر عزرائیل می‌داند ، وکلمهٔ معرفت می گوید : لا اله الاالله حقّاً حقّا ، محمّد رسول‌الله صدقاً صدقا .

قال النّبیُّ صلّی‌الله علیه و سلّم : الشریعة اقوالی ، و الطریقة افعالی ، و الحقیقة احوالی ، و المعرفة لبقاءالله تعالی .

دیگر بدانکه ارباب فقر گفته‌اند که : شریعت همچون درخت است ، و طریقت همچون شاخ ، وحقیقت همچون برگ است ، و معرفت همچون میوه است . اگر درخت نباشد ، این هرسه کجا پیدا شود .

و شریعت همچون پوست است ، و طریقت همچون گوشت ، حقیقت همچون استخوان ، ومعرفت همچون مغز . اگر پوست نباشد ، این هرسه چیز درمانده وخراب شود.

و شریعت همچون شیر است ، و طریقت همچون جغرات ، و حقیقت همچون مسکه است ، و معرفت همچون روغن است . اگر [شیر] نباشد این هر سه چیز از کجا پیدا شود .

سؤال: اگر ترا پرسند که در تن آدمی چند پادشاه وچند وزیر است ، جواب بگو: سه پادشاه و سه وزیراند :

اوّل پادشاه روح است ، و وزیر وی عقل است ، پس اورا [۲۷] وزیر می‌گوید که : ای پادشاه روح ، نیکی بکن واز بدی دور باش . اگر نیکی کنی ، دیدار حق تعالی یابی . واگر بدی کنی ، در عذاب دوزخ سخت مبتلا گردی .

دوم پادشاه دل است ، و وزیر [و]ی زبان است . پس اورا وزیر می‌گوید: ای پادشاه دل ، هرطرف که شما غالب شوید ، من نیز همان طرف می‌آیم .

سیوم پادشاه نفس است ، ووزیر وی شیطان . وزیر وی را می‌گوید : ای پادشاه نفس ، هرچه است در دنیااست ، و آخرت کدام کس دیده است . و زنا بکن وحرام بخور و شرب بنوش و هرچه می‌خواهی بکن . پس از مردن هرچه نوشته است همان خواهد شد .

سؤال : اگر ترا پرسند که در تن آدمی چند گوهر است ، و دشمن وی چندند ؟ جواب بگو :

اوّل گوهر عقل است و دشمن وی غضب .

دوّم گوهر ایمان است و دشمن وی شرك است .

سیوم گوهر علم است و دشمن وی جهل .

چهارم گوهر حیاء است و دشمن وی طمع .

سؤال : اگر ترا پرسند که در تن آدمی کدام جا مصحف است ، وکدام جا مسلمان است ، وکدام [جا] کافر ، وکدام جا مسافر است ؟ جواب بگو :

سر مصحف است ، و دل مؤمن ، و زبان مسلمان است ، و نفس کافر است ، و پای مسافر .

سؤال : اگر ترا پرسند : چند قبله و چند امام است ؟ جواب بگو : پنج قبله و پنج امام‌اند :

اوّل قبله محراب است ، دوم قبله خانهٔ کعبه ، سیوم قبله عرش ، چهارم قبله کرسی است ، پنجم قبله بیت‌المعمور .

اوّل امام تن ، دوم امام جان است ، سیوم امام عقل ، چهارم امام فهم ، پنجم امام دل است .

پس هر امام در هر قبله می‌باشد. پس تن در محراب می‌باشد ، وجان در کعبه می‌باشد ، وعقل در عرش می‌باشد وفهم در کرسی می‌باشد ، و دل در بیت‌المعمور می‌باشد .

هر که این پنج قبله و پنج امام نداند ، امامت کردن اورا روا نباشد .

ذکر چهار پیر و چهارده خانواده بدین طریق است :

روزی **محمّد** مصطفی صلّی‌الله علیه و سلّم در **مسجد مدینه** نشسته بودند از حکم رب‌العالمین. [۲۸] حضرت **جبرائیل** علیه‌السّلام پیش **رسول** صلّی‌الله علیه و سلّم آمده گفت : یارسول‌الله حق تعالی تراسلام وتحفهٔ درود [فرستاده] است ، واین خرقهٔ فقر را عنایت کرده است وگفته است : هر که جواب این خرقه بدهد ، اورا عنایت باید کرد پس رسول ، صلّی‌الله علیه وسلّم ، رو به‌جانب ابابکر حضرت صدّیق ، رضی‌الله‌تعالی عنه ، کرد ، وگفت : یاابابکر صدّیق اگر این خرقه ترابدهم چه‌باید کرد ؟ گفت : یارسول‌الله ، صدق[1] زیاد کنم .

۱- گویا : صدقه

باز روی به جانب عمر خطاب کرد یا عمر اگر خرقه ترا بدهم چه باید کرد ؟ گفت : یا رسول‌الله عدل زیاده کنم . باز روی به جانب عثمان غنی کرد یا عثمان اگر این خرقه ترا بدهم ، چه باید کرد ؟ گفت یارسول‌الله حیاء زیاده کنم . بازروی به‌جانب حضرت علی ولی‌الله کرد ، یاعلی اگر این‌خرقه ترابدهم چه‌باید کرد ؟ گفت: یارسول‌الله پرده‌پوشی بندگان خداوندتعالی و امّت‌تو خواهم کرد . پس رسول صلّی‌الله علیه‌وسلّم خرقهٔ فقر به‌حضرت علی ولی‌الله عنایت فرمود .

و از حضرت علی چهارم کس دست بیعت شدند : اول امام **حسن** ، دوم امام **حسین** ، سیوم خواجه **حسن بصری** ، چهارم خواجه **کمیل بن زیاد** . پس چهار پیر ایشان را بگویند ، و طریق فقر از ذات ایشان ظاهر شده است .

ودیگر تفسیر چهارده خوانده این است : از خواجه حسن بصری **دومرید شده** اول‌خواجه **حبیب عجمی** ، دوم‌خواجه **عبدالوحید بن زید** . واز حبیب عجمی نه‌خوانده واز عبدالوحید بن زید پنج خواندهٔ چشت اهل بیت شده‌اند : اول خواندهٔ **حبیبیان** ، یعنی **حبیب عجمی** . دوم خواندهٔ **طیقوریان** ، ازخواجه **بایزیدبسطامی** . سیوم **کرخیان** از خواجه **معروف کرخی** . چهارم خواندهٔ **سقطیان** ، از خواجه **سرّی سقطی** . پنجم خوانده **جنیدیان** ازخواجه **جنیدبغدادی** . ششم خواندهٔ **کازرونیان** ازخواجه **ابواسحق کازرونی** . هفتم خواندهٔ [طر]**طوسیان**(۱) ازخواجه **ابوالفرج‌طرطوسی** . هشتم خواندهٔ **فردوسیان** از خواجه **نجم‌الدّین فردوسی** . نهم خواندهٔ **سهروردیان** از خواجه علی رودباری خودرا [۲۹] **سهروردروسی** (؟) گویند .

دیگر پنج خواندهٔ **چشت** این‌است : اول خواندهٔ **زیدیان** ازخواجه **عبدالوحید بن زید** . دوم خواندهٔ **عیاضیان** (۲) ، از خواجه **افضل بن عیاض** . سیوم خواندهٔ **ادهمیان** ، ازخواجه **ابراهیم‌ادهم** . چهارم‌خواندهٔ **جیروبیان** (؟) ازخواجه **جیرة‌البصری**

۱- ص طوسییان ، فردوسییان .

۲- عیازیان ، عیاز.

پنجم خوانده‌ٔ چشتیان از خواجه **ابواسحاق چشتی**. پس تفسیر چهارده خوانده (۱) همین است والله اعلم بالصواب.

قال‌النبی، صلّی‌الله علیه و سلّم: فاذا اتم‌الفقر فهوالله.

سؤال: اگر ترا پرسند که اوّل فقر چیست، و کمربند فقر چیست، و خانهٔ فقر چیست، و دین فقر چیست، ومرکب فقر چیست، وگنج فقر چیست، وسنّت فقر چیست، و فرض فقر چیست؟ جواب بگو: اوّل فقر فناء است و آخر فقر بقاء، و خانهٔ فقر جمعیّت، وکلید فقر ارادت، وکمربند فقر خدمت، وجامهٔ فقر ستّاری‌است، یعنی: عیب‌پوشی بندگان خدای‌تعالی، و دین فقر بیداری است، ومرکب فقر شوق و ذوق است، وگنج فقر مسکنت، وسنّت فقر معرفت است، و فرض فقر به‌ذکر حقّ‌تعالی مشغول بودن است، چنانچه گفته‌اند: کلّ شیءٍ هالکٌ الّا وجهه.

پس هر درویش راکه بدید[ی] این نصیحات یاددار، واگرنه درویشی، بروی روا نباشد.

تمام شد رسالهٔ فقرنامه

اینک از چند کتاب دیگر که در فتوّت دیده‌ام یااز آنها آگاه شده‌ام یاد میکنم (۲)

۱- کتاب‌الفتوّة عمر بصری که نزدیک به سال ۱۱۳۷ ساخته ونسخهٔ خطّ خود او در فهرست مینگانا (٤: ۲۰۵ ش ٦ - ۱۱۰۵) وصف شده است وچنین است آغاز آن: «الحمدلله ربّ العالمین الی الصّراط المستقیم... و بعد اعلم ان ارکان‌الفتوّة وضع الشد باخذ العهد»

۱- باید در همهٔ اینجاها «خانواده» باشد، نه «خوانده».

۲- برای آگاهی بیشتر به آنچه من در دیباچه روزبهان‌نامه درباره رساله های فتوت نوشته‌ام می‌توان نگریست.

۲ـ کتاب فتوت به‌ترکی که در فهرست ولرس برای لایبتسیگ (ص ۳۵۵ ش ۱۰۱۴) از آن یاد شده است (ش ۲۶۶ م ب، ص۲۳۳)

۳ـ درفهرست گوتا (۹۰۶) ازنسخهٔ مورخ ۱۲۷۴ از کتاب الفتوة والشدّ والعهد ابوعبدالله محمّد بن العماد الحنبلی البغدادی که از روی نسخهٔ محمّد بن ایّوب بن محمّد مورخ ۸۴۴ نوشته شده است یاد شده است (نیز فهرست توبینگن از Ch. Seybold چاپ ۱۹۰۷ ص ۱۰۱ ش ۱۳۴)

در دانشگاه لوس آنجلس چند مجموعه است دارای رساله‌های فتوّت، از آنها است:

۱ـ نسخه شمارهٔ B 361 که شمارهٔ یکم آن فتوت‌نامه‌ایست در ۱۹ فصل: ۱ـ فی بیان الطریقة والفتوة اجمالا، ۱۶ـ فی آداب اللبس، ۱۹ فی السّماع، به‌ترکی است.

۲ـ نسخه B 437 دارای چهار رسالهٔ ترکی که نخستین آنها فتوت‌نامهٔ یحیی بن چوپان البغاوی است (نیزفهرست قرطای ۲۰۹) دومی رسالهٔ فتوت که‌درآن از «دوازده امام» یاد می‌شود وازسران جوان‌مردان: سلیمان، سلیمان فارسی تامی‌رسد به سعدابن عبّاس که‌همهٔ آنان رهبران پیشه‌وران هستند. سوّمی پنج رسالهٔ فتوت‌است‌وچهارمی‌نیزرساله‌ای در فتوت به «روایت ابوعبدالله...» (به‌نسخ ۱۴ع۱/۱۲۹۱)

۳ـ نسخهٔ B 753 دارای پنج رسالهٔ ترکی در فتوت به نسخ سدهٔ ۱۲ با عنوان ونشان شنگرف، رویهم ۴۶ برگ ۲۳ س ربعی.

۱ـ فتوت‌نامه قولی شیخ حاجی ابراهیم‌اوغلی حاجی‌بابای طوسیانی (۱پ ـ ۶پ) درآن یاد می‌شود از اینکه علی(ع) از محمّد (ص) سجاده گرفته و هشت تن از او اجازه گرفته‌اند، نیز از سلمان فارسی و سلمان کوفی و عبدالله طیّار درآن یاد شده تا می‌رسد به رحمان بن تمیم.

۲ـ فتوّت نامهٔ دیگر (۷ر ـ ۸پ) که درآن از عبدالله وسطی و عبدالله خالد تا می‌رسد به ابوعبدالله علی اکبر یمنی یاد می‌شود.

۳ـ فتوّت‌نامهٔ دیگر که در آن از استاد ابوسلیمان بن یوسف و شیخی ابوالعزیز

و سراج‌الدّین ابوالحسن تبریزی و شیخ ابوطاهر یعقوب بلخی و شیخ ابونصرالله هاشم مدنی و ابوعبدالله علی‌اکبر یمنی یاد می‌شود (۹ر - ۱۰ر)

٤- مفتاح‌الدّقائق فی بیان‌الفتوة والحقائق از سید محمّد بن سید علی (علاء) الدین الحسین الرّضوی (۱۰ر - ۲۷ر).

نام کتاب در دیباچه است و نام مؤلف در آغاز و انجام آمده است. این یکی ترجمهٔ ترکی همان الفتوة والشدّ عربی همین رضوی باید باشد.

ازاین ترکی نسخهٔ دیگری درفهرست بلوشه (۱:۸ ش۱۸) شناسانده شده‌است. وازمتن عربی آن نسخهٔ دیگری درهمین دانشگاه به‌شمارهٔ AI 25/10 بنام رسالة فی الفتوّه از محمّدبن علاءالدّین الرضی هست به‌خط نسخ روز یکشنبه ۲۳صفر ۱۲۱۶.

٥- فتوّت‌نامهٔ دیگر (۲۷ر - ٤٥پ) با عنوان فصل و خطبه و ترجمان. درآن یاد می‌شود از مرصادالعباد و از سلیمان و ارمغان فرنجه وگفته می‌شودکه «شها ارمغان مرا بپذیر». همچنین از دوازده امام و چهارده معصوم و در پایان آنهم از امامان شیعه و ظهور مهدی یاد می‌گردد.

٤- نسخه B 386 دارای ٤ رسالهٔ ترکی که در ص ع آن آمده است «٥غروش سنهٔ ۱۲۹۹» سپس فهرست رساله‌ها است که در هامش ص ۱ س ۱ هم آمده است. فهرست در ص ع چنین است:

رساله‌های تاج وکسوه وگل وچهره درویشانه

۱- تاج وگل مستقیم‌زاده (۲)

۲- رسالهٔ تاج سیدالله افندی (٥٤)

۳- رسالهٔ تاج شیخ‌محمود افندی (٦۸)

٤- رساله تاج‌وگل وکسوهٔ ثابت‌افندی (در نسخه نیست)

٥- رساله تاج خرقه و طیلسان اشرف‌زاده عبیدالله رومی (در نسخه نیست)

٦- رساله‌گل ابراهیم اشرفی خلیفهٔ علی واحدی قادری (۸٤)

نام رساله‌های ۱ تا ۳ و ٦ در هامش ص ۲ هم دیده می‌شود و گویا شماره‌های ٤ و ٥ را برداشته‌اند یا ننوشته بودند.

همهٔ نسخه به‌یک خط است (ربعی ۱۵ س) و نام نویسنده در ص ع در دنبال فهرست چنین است «پوست نشین درگاه بابا یحیی آگاهی خلیفهٔ بانی درگاه طریقهٔ نقش‌بندی قادری فرقهٔ آغاجلی شیخ محمّد امین‌افندی»

چنین است رساله‌هایی که اکنون در این نسخه مانده است:

۱- تاج وگل: [سعدالدّین سلیمان] مستقیم‌زاده [درگذشتهٔ ۱۲۰۲] (یا مستقیم مصطفی نیازی زنده در ۱۱٦۳ و ۱۱۷۳).

عنوان فصل دارد و در آن گفتگو می‌شود از عمامه و دستار و کلاه مولوی و تاج سنبلی و تاج‌اشرفیّه و یادمی‌شود از بجوی‌ابراهیم افندی و بایزید عثمانی و ابوالفتح محمّد خان و ملّاجلال مولوی وسلطان سلیمان وحاجی بیرام احمد شمس‌الدّین وآقاشمس‌الدّین و حامد اقسرائی و شیخ محمّد نصوحی و اشرف‌زاده شیخ عبدالله نصوحی و دیگران، نیز از شیخ الهی فضل جاودانی ثانی و تاریخ ۱۱۵۸ و اشرف شعبان و تاریخ ۷۷۲.

آن را درویش یحیی آگاه به طریقهٔ نقش‌بندی قادری در ۱۲۹۹ نوشته است (۲-٥۲) پس از آن نام طریقه‌های صوفی‌است ازقادری ورفاعی تا می‌رسد به‌صیّادیّه که می‌شود هفتادمین‌گروه.

۲- رسالهٔ تاج: سید نظام‌زاده (اوغلی) سیف‌الله شیخ قاسم سیفی (٥٤ - ٦۷، نوشته ۲۷ رجب ۱۲۹۹)

در هامش آمده است: شیخ احمد یگین‌باشی درگذشتهٔ ۹۰۰، حاجی قربانی شیخ علی درگذشتهٔ ۹٥۷ در آماسیه، سید نظام‌الدّین درگذشتهٔ ۹٥۷، حضرت امی‌سنان درگذشتهٔ ۹۷٦، سیدنظام‌زاده درگذشتهٔ ۱۰۱۰، شیخ عثمان درگذشتهٔ ۱۰۳۷، شیخ محمد درگذشتهٔ ۱۰٦۱، حسن‌افندی امی‌سنان‌زاده درگذشته ۱۰۸۸ درطوب‌سرای داخل زاویه.

۳ـ تاج شریف : محمود بن نفس بن کمال بن مسعود جانشین پیر شیخ سلطان شعبان ولی قسطمونی (۶۸ ـ ۸۳، نوشتهٔ درویش یحیی آگاه پسر صالح اسلامبولی قادری نقش‌بندی از اصناف مسکه پاغچی بندهٔ سید حافظ محمد حیدر برغمه وی پوست‌نشین درگاه فرقهٔ آغاجی امین‌افندی از آستانهٔ نزدیک آق‌سرای در ۹ شعبان ۱۲۹۹)

ازمؤلف دربارهٔ ساخت و ریخت کلاه یا قلنسوهٔ مسنونه پرسیده‌اند واوازروی کتاب وسنّت واجماع امّت واز روی علوم دینی پاسخ داده است .

٤ـ گل آباد : ثابت‌افندی که در فهرست یاد شده است (۸٤ ـ ۹۷)

گویا همان ثابت محمد افندی Icayasori درگذشتهٔ ۱۳۱۱ چنانکه دربرگهٔ لای نسخه دیده می‌شود .

نام مؤلف درخودرساله درویش ابراهیم اشرفی قادری شاگرد شیخ‌علی واحدی قادری‌است ولی درفهرست نام پیشین‌آمده وفهرست‌نگار نیزازآن پیروی کرده‌است . درآن ازگلها که نشان طریقتها است بحث شده است با آوردن شکل آنها مانند گل : بغدادی ، اسماعیلی ، اشرفی .

نسخهٔ نوشتهٔ همان آگاهی در ۲۵ ص ۱۳۰۰ درآستانهٔ نزدیک آق‌سرای .

در هامش آن ازگل قادری و رفاعی یاد شده است .

در پایان نسخه ۵ ص سفید است سپس در روی ۳ برگ شش شکل است از : سکه یاکلاه‌های نقش‌بندی و قادری و تاج قادری و ادهمی و بکتاشی فخری و سکهٔ طاجی مولوی ، در هر برگی دو شکل .

باز ۸ صفحه سفید است ودر ۲۵ ص شکل تاج وگل‌است برخی رنگین و در دوجا مالک آن روی آنجا کاغذ چسبانده و از نو روی آن رسم کرده است . برخی از این رسمها تاریخ ۱۳۱۶ و ۱۳۱۸ و ۱۳۰۶ و ۱۳۱۷ دارد .

این تاج وگلها به‌شکل‌دائره وگرداست و بیشتر ازگروه قادری وبرخی‌ازگروه رفاعی و نقش‌بندی وخلوتی وشعبانی وسعدی وابوالوفاء و یک گل ازگروه نقش‌بندی امیر بخاری قولی است .

نسخهٔ شمارهٔ AI42 ، ۲۲۹ گ ۲۷ س ، آغاز و انجام افتاده ، اصل و به‌خطّ نسخ با عنوان ونشان شنگرف ، روی لولای جلد آمده‌است «مجموع حدیث» . آن‌را من به‌دقّت خواندم و چنین شناخته‌ام :

الفتوّة الحقیقیّة از حاج محمّد فتال فرزند شیخ قاسم سعدی، به‌نثر عربی عامیانه با غلطهای املایی در ده باب باآوردن شعرهای عربی، نسخه اصل ونوشتهٔ خوداوست در ۱۸ ع ۱۱۱۵/۱ ، او خود جوانمرد و درویشی است سنّی ولی شیعی‌منش وداستان غدیر را به‌طرزی دیگر می‌آورد ، چنین است بخشهای آن .

[**باب یکم** حدیث الخلیفة] بدینگونه : حدیث السّموات و سکانها ، حدیث الشّمس و القمر ، صفة الجنّ و الجان ، حدیث ابتداء خلق آدم ، دخول‌الرّوح فی آدم داستان آدم و حوّا و شیث و نوح وهود وابراهیم واسماعیل وموسی وخضر وسلیمان .

« **باب الثّانی** حدیث مولد سید المرسلین »

« **باب الثّالث** فی معراجه» پس از این عنوان آمده است : « الفصل الاول فی فضل بیت‌المقدس الشّریف وفی البلاطة السودة و من این یدخل الصّخرة ، عن ابراهیم بن مهران عن بجیلة » سپس «فصل فی قبّة المعراج و قبّة النّبی و باب السّکینة و باب الرّحمة و باب المسجد و محراب عمر»

«الفصل فی عین سلوان، فصل فی فضل سیدنا ابراهیم نقل عن کتاب ابی المعالی ، فصل فی مولود علی (رض) ، قال فصل فی خلافة علی وقصة عثمان و ذکر لکم فی مآثره و فضائله و احواله و اسلامه عن ابن حجر المکی فی ثامن باب‌الصّواعق المحرقة ، فصل فی وفاته ، فصل [فی] خلافة الحسن و فضائله »

« **باب الرّابع** فی تفسیر آیة انّا عرضنا ،الآیة المجلس » این افتادگی دارد سپس درآن آمده‌است : «وهذا وصایة رسول‌الله الی ابی‌هریرة و للامام علی وصور من‌الزبور و اقول علی روی الشّیخ احمد المدنی رحمه‌الله عن استاده السّید محمود ابن یدحار (؟) (ص س) عن مشایخ الیمن (رض) وهوشیخ حامد (رض) ابن‌علون نفعناالله به وبعلومه. نقول : بسمله . حمد له . . . قال مؤلف هذه العقیدة الشیخ حامد (ره) » (این اعتراف به‌توحید است به‌نثر عربی)

پس از این عقیدهٔ شیبانی است به‌نظم عربی ، سپس کتاب الطّهارة ، فصل الشریعة خمسة ، شرایط الصّلاة .

« **باب الخامس** مجلس فی تفسیر انّا فتحنا ، تفسیر سورة الفتح ای فتوح مکّة »

« قال سیّدنا و مولانا الشیخ یوسف ابن اذبکٹ الصّوفی » (بندی است دربارهٔ مبایعه وارادت وتسلیم مرید و عهد استاد تااینکه می‌رسد به :) « تمت الوصایة والحدیث وهی هذی امانت الید ، وهذی امانت البابة ، سورة الزّبور ، وصایة الرسول لابی‌هریرة و لعلی ، امانات شیخ السبعة یذکر نصایحه کما ورد عن رسول‌الله فی اطعام الطّعام و فشی السّلام و فی حق تارك الصّلاة و شارب الخمر ، فی حق الفاتحة ، وهذی باب العهد و شروطه »

« **باب السادس** باب کیفیة العهد قال **الحاج محمّد** صاحب التّألیف قال حدّثنی الشیخ عبدالرّحیم السعدی قال شیخی قال ابن‌عباس » .

«قال الفقیر الحاج محمد الفتال (ره) و بعد آیات العهد و عهد التّلمیذ یلقنه کلمة التوحید و یکتب له التسع وصایة واذا حفظهم یعطیه امانت الید و الاشارات »

« **باب السّابع** تلقین التسع وصایة منقسمة ثلاثة ابواب و ثلاثة للاب و ثلاثة للمعلّم و ثلاثة للاخ »

« قال الحاج محمّد لما بدءت بالتألیف فجمعت الحواشی و استخرت‌الله فلمّا فی نفسی استراح فجمعت ممّا اخذت من اساری (؟) اصحاب الاجازات» ... (وصیة المعلم والاب و الاخ ، امانات) قال الحاج محمّد»

« قال الشیخ الحقیر و العبد الفقیر الحاج محمّد ابن الشیخ قاسم السعدی : اعلم یا صاحب الفتوّة قداوضحت لك هذا الفتوة الّذی فیها علم الاولین و علم الآخرین مایستنفع المؤمن من امور دینه و دنیاه و آخرته حتّی یبقالنا من الثّواب العظیم و الاجر علی‌الله تعالی وبعد تمامها انزلت فی کتابی فتوت الاولیّة واسقط کما (؟) منها الضعیف ونقشت الوار (؟) الصّحیح حتی یعلم الذی یقف علی الفتوة انّی ماترکت شیء الي وضعته ویبغا یاخذ المؤمن مالا[ا]د ویقرء لی الفاتحة » (؟)

نیز درآن می‌بینیم :

« تمّت فتوت الحقیقیّة علی التمام و الکمال علی ید مؤلّفها العبد الی الله **الحاج محمّد الفتال** ابن الشیخ قاسم السعدی فی ثامن عشر شهر ربیع الاوّل سنة **الف و میة و خامس عشر** »

دراینجا یاد می‌شود از : « کتاب درّ الفرائد و مجمع العقائد ، العقیدة القدسیّة تألیف محمد الغزالی ، العقیدة العلوانیة لسیّدی الشیخ علوان بن عطیة ، عقیدة الشیخ ابواسحاق ابراهیم ، عقیدة اصول القواعد و الارکان للشافعی (به‌نظم و نثر) . پس از این متن « العقیدة القدسیة للغزالی » می‌آید .

« **باب التّاسع** فی السئوالات الواردة من کتاب الله . قال مؤلف هذا الرّسالة الحاج محمد الفتال » با عنوانهای « اذا قیل لک ، فالجواب » (درست مانند فتوت‌نامه سلطانی کاشفی پرسش و پاسخ است)

« فصل الثانی من تحفه الظرف و هو عشرة ابواب » (اینهم پرسش و پاسخ است)

« **باب السّابع** فاذا قیل لک اخبرنی عن سبعة . . . الجواب »

« باب الثّمانیة فاذا قیل لک . . . » (باز پاسخ و پرسش است)

« باب العاشر و ما جمع فیه من محاسن : قال ، الجواب » (اینهم پرسش و پاسخ است)

« **هذا کتاب فتوّت‌نامه فی الطرائف** »

« **باب العاشر فی فتوت** » در اینجا « رسالة مؤلف الفتوة محمد بن السید علی الدّین ابن رضی مصنّف هذه الفتوة و معرفة الطّرائف و الحقائق و الارکان الشریعة » می‌آید ولی ناقص است و پس این هم عبارت « قال مؤلف هذ[ه] الفتوة » آمده است .

درآن آمده است داستان خرقه و تاج و عمامه‌ای که خداوند به‌محمّد(ص) در معراج پوشانده واو هم آنها را به علی (ع) داده است واوهم پس‌ازین هفده تن را میان بسته است .

نام مؤلف درآن : چندگونه دیده می‌شود :

«قال سید ابراهیم (با مرکّب سیاه) الحنبلی و شیخ محمّد (نونویس) (محمود) (سیاه) ابوزید قاری»

«قال‌الشیخ . . .» در نام او چند کلمه‌ای بوده و پاک کردند و بجایش «عفی‌عنه» نوشته‌اند .

«قال الشیخ محمّد (در هامش با مرکّب تازه) ، قال السّید ابراهیم» .

نیز «تمّت و بالخیر عمّت علی ید ناقلها ملف (مؤلف) هذه النسخة الحاج محمد الفتال ابن الشیخ قاسم السعدی ، و بعده السؤالات الدینیة ورود الجواب ، باب التاسع»

این کتاب موسوعه و دائرة‌المعارف مانند است . برای گروه جوان‌مردان عربی زبان شاید درعراق و سوریا و آنچه بایستی یک جوان‌مرد بداند ازاصول و فروع دینی و درویشی درآن آمده است ولطف و شیرینی آن همان انشاء عامیانه آن‌است. پیداست که از فرهنگ ایرانی و آیین شیعی متأثّر است و آمیخته است با افسانه‌ها و خرافه‌ها و نکته‌های تازه‌ای هم دارد .

در باب دهم داستان خرقه وتاج و عمامه‌ای که خداوند درمعراج به‌محمّد(ص) پوشانده واو هم آنرا به‌علی(ع) داده است واو هم پس آن هفده تن را میان‌بسته است می‌خوانیم .

۱ـ میان بسته‌های علی (ع) سلمان فارسی حلاق است که صد و سی سال زیسته و سرانجام درمدینه به‌خاک سپرده شده است .

آن دیگرها اینانند :

۲ـ امید ضمری رهبر سعات و شطار واو ۱۴۰ سال زیسته است .

۳ـ بلال حبشی که در شام به‌خاک نهاده شده است .

۴ـ بریدهٔ اسلمی سنجق‌دار پیامبر که خاکجای او بطن مرو اوراح است .

۵ـ ذنون مصری که علی(ع) بدو اجازه داده واورا به‌سوی مغوقس فرستاده تا وی را به سوی اسلام بخواند و او بپذیرفت . ذنون پزشکی سرامد بوده است و حکماء

و جوارحیه بدو بسته‌اند واو در حمس بخاك سپرده شده است .

۶- سهیل رومی که خاکجایش در حوران است و همهٔ سلسله . . . بدو خود را می‌بندند .

۷- حسن بصری که ۱۷۰ سال زیسته و در خاك بخارا خفته است و مشایخ بدو منسوب‌اند .

۸- قنبر علی که نود سال زیسته وحَجّاج ویرا بکشت و در بغداد خاکجای اوست و همهٔ سیاس بدو بسته‌اند .

۹- کمیل بن زیاد که حجاج اورا کشته ودر کوفه خفته است و همهٔ مصنّفان بدو وابسته‌اند .

۱۰- عبدالله بن عبّاس سلطان المفسّرین که صد سال زیسته ودربغداد خفته‌است و امرا بدو وابسته‌اند .

۱۱- السد . . . رهبر مغسلین موتی یا مرده شویان که ۱۳۰ سال زیسته ودربغداد خفته است .

۱۲- . . . . . .

۱۳- اویس قرنی که در بغداد بخاك خفته است و رهبرگروهی است .

۱۴- . . . . که در مکّه خفته و رهبر رادعیّه است .

۱۵- ابوعبیدة حریری که ۱۹۰ سال زیسته و در هرمن خفته و رهبر انصار و رؤساء است .

۱۶- ابوالنّصر عبدالله که ۸۷ سال زیسته و در ری خاکجای اوست و رهبر گروه حیاك است .

۱۷- المعجز رهبر قصاران وگازران .

پس از این داستان میان بستن سلمان دیگر صحابه را به‌دستور علی (ع) وبااجازهٔ پیامبر همچنین چگونگی بستن « سرای » (؟) به‌دستور علی (ع) و رهبر شدٌ آنان برای اصناف و رسته‌ها .

نسخه در اینجا پاره و پاک شده و درست نمی‌توان خواند و باید به خود رسالهٔ «محمّد بن علی‌الدّین بن رضی» نگریست.

نام صنفها و رسته‌ها در اینجا چنین است: خبّاز، من یدخل النّار، شعاء، شاعروادیب، دلال، نواطیر الحمام، دبّاغ، قطان، خیاط، اتباعیه، قراب، لبابدیه، حناط، کتبه، مجلد، حبال، معامریه، نحاس، فلاح، بیاطریه، صبّاغ، حلونیه، عطار، اقواسین (تیر اندازان)، حمال، بوالیجیه و مریخیه، مسامریه ومسلماتیه، سراج (اینها را من توانستم دراینجا بخوانم).

ترجمهٔ دو سخنرانی از پروفسور توشی‌هیکو ایزوتسو[1]

از

دکتر بهرام جمال‌پور

۱- فلسفهٔ میرزا مهدی آشتیانی

حضار محترم

وظیفهٔ من در تفسیر فلسفه و بیان اهمیّت خاص افکار میرزا مهدی آشتیانی در این‌فرصت محدود مشکل می‌نماید. بنابراین تنها بتوجیه مختصر این‌طرح در مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل در تهران می‌پردازم.

میرزامهدی آشتیانی که تنهابعضی از متفکّران واندیشمندان معاصر ایران به‌عظمت افکار و عقاید او پی برده‌اند روحاً متعلّق به‌سنّت فلسفهٔ اسلامی است و جسماً تعلّق وی بجهان فانی بسال ۱۳۳۱ پایان پذیرفته است.

شاید به‌جرأت بتوان وی را مهمترین و بامعلومات‌ترین «شیخ» فلسفهٔ اسلامی عصرحاضر در ایران معرفی نمود امّا در خارج از ایران کسی اورا نمی‌شناسد واگر هم مختصر آگاهی دوری از نام و شخصیّت وی داشته باشد هرگز از افکار و عقاید فلسفی وی اطلاع کافی ندارد.

ازاین‌گذشته درجهان‌اسلامی‌نیز هیچ‌متفکّری عقایداورا آنچنان که بایدنشناخته ودرباره افکار وی کنجکاوی لازم انجام نگرفته است.

برای روشن شدن این‌امر و پی بردن بفضیلت معنوی فلسفهٔ میرزامهدی‌آشتیانی

---

۱ - این سخنرانیها در قالب همکاری مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران با دانشگاه تهران،اولی درمؤسسهٔ مک‌گیل و دومی در دانشکده ادبیات وعلوم انسانی ایراد شده است.

باید به تطور فلسفهٔ ایران بعد از میرداماد و ملاصدرا توجّه خاص مبذول داشت. زیرا تنها در این صورت می‌توان دریافت که دراین جریان معنوی هیچ کدام ازمتفکرّان مانند میرزا مهدی آشتیانی باین درجه از استقلال فکر و نوآوری فلسفی و عرفانی نرسیده‌اند.

مثلاً صدرا که بانی و منشأ اثر این حرکت معنوی (فلسفهٔ اصالت وجود) است اخیراً در جهان خارج از ایران بهتر شناخته شده است و عده‌ای از متفکّران معروف دنیا باو علاقهٔ خاص نشان می‌دهند. برای درك علت این‌توجّه اخیر باید بکوشش‌های خستگی‌ناپذیر پروفسور هانری کربن از دانشگاه سوربن و پروفسور سید حسین نصر از دانشگاه تهران اشاره نمود.

توانائی روح درفلسفه ملاصدرا مارا باهمیّت‌خاص مقام‌انسان درجهان حکمت معطوف می‌دارد. آنها که بعدازملاصدرا آمده‌اند سنّت‌وی‌را بر دوش کشیده‌اندگواینکه باید اذعان نمودکه فضیلت اندیشه‌های حکیمانهٔ وی هنوز آنچنان که باید شناخته نشده است.

مدرسهٔ فلسفی‌ایران ازعصر ملاصدرا تازمان حاضر این امکان معنوی‌را بوجود آورده است تا این نظام خاص فلسفی در ایران تکامل بیابد. جلوه‌های این حکمت را در عصر تکامل در تفسیرهای سبزواری در شرح منظومه و تعبیرات آشتیانی در تفسیر شرح منظومه بخوبی می‌توان مشاهده نمود.

بحقیقت سبزواری دردورهٔ قاجاریه و آشتیانی درعصر پهلوی بزرگترین‌مفسرین اصالت‌وجود هستند که‌ازسرچشمهٔ فیاض‌جهان معنوی‌فلسفه ملاصدرا الهام گرفته‌است.

اصالت فلسفهٔ ملاصدرا در همکاری و همگامی میان فلسفه و مذهب پایه‌ریزی شده ودر موازنه میان عقل انسانی و ایمان روحانی رسالتی نوین یافته است. سبزواری و آشتیانی هردو ازاین رویّهٔ خاص الهام گرفته‌اند وسعی کرده‌اندکه ازفضیلت‌این‌همگامی باطنی به‌نهایت بهره‌مند شوند.

اختلاف اساسی میان این دو مفسّر فلسفه اصالت وجود در ایران زمین در تکیه خاصّی است که در بیان بر اصول عقلانی و با احکام روحانی کرده‌اند.

سبزواری اهمیّت خاص برای اصول عقلانی قائل است و در نتیجه در بیان فلسفه اصالت وجود مشکلات عقلانی مشهوری را عنوان می‌سازد تا آنجا که شرح وی ممکن است تفسیری خشک و عقلانی جلوه‌گر شود.

آشتیانی توجّه خاص به احکام روحانی دارد و در نتیجه در سایه عنایت اصول روحانی به بیان فلسفه اصالت وجود اقدام می کند تا آنجا که شرح وی ممکن است تفسیری روان و روحانی جلوه‌گر شود.

سبزواری افکار و عقاید اصلی فلسفه اصالت وجود را مقیّد می کند و عنوان می‌سازد و آشتیانی این پدیده‌های فناناپذیر فلسفی را با آزادی تکامل می‌بخشد و تفسیر می کند.

باید اذعان داشت که تفسیر شرح منظومه بیش از یک تفسیر است و خداوند این اثر فلسفی از دایره تفسیر و تأویل قدم فراتر نهاده و به تعبیرات نوین اقدام نموده است بحق نظام خاص عرفانی آشتیانی به عنایت الهی بر محتوای فلسفهٔ ملاصدرا قامتی نوین بخشیده است.

فلسفه بعد از ملاصدرا در جهان اسلامی ایران بصورت شرح منظومه سبزواری و تفسیر شرح منظومه آشتیانی بسر حدی از کمال رسیده حال اگر با بینش فلسفی و موشکافی ایرانی به دو تفسیر بپردازیم بدو عامل اساسی پی خواهیم برد که در تکامل تاریخی فلسفه اسلامی در ایران بسی مهم می‌باشد یکی تجربه نظام عقلانی و دیگری تجربه عمیق روحانی که هردو در فلسفه معنوی ایرانی ترکیبی ناگسستنی و تلفیق فناناپذیر یافته‌اند.

باید از تمام کسانی که در این امر مهم یعنی چاپ وانتشار اثر معروف میرزامهدی آشتیانی (تفسیر شرح منظومه) به موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل در تهران کمک کرده‌اند تشکّر لازم بجا آوریم زیرا مسلماً چاپ آثار این دانشمند بزرگ راه

تازه‌ای برای معرّفی فلسفه خاص ایران به‌شمار خواهد آمد.

در پایان این ترجمه ودر توجیه احساسات و عواطف پروفسور ایزوتسو در بیان اهمیت سنّت خاص فلسفی در ایران و تجلّیات آن شاید بتوان گفت که تفسیر شرح منظومه میرزا مهدی آشتیانی برمبنای اصالت فلسفهٔ ملاصدرا به‌آنچنان رسالتی رسیده است که درعنایت فضیلتش وروحانیّت کلامش اندیشمندان ژرف‌نگر شرق‌وغرب‌را به‌سکوت وامی‌دارد.

۲- خلق جدید در ابن‌العربی

قبل از بحث درمورد مفهوم «خلق جدید» بنا بر تفسیر ابن‌عربی و ترجمه این سخن ازانگلیسی بفارسی درشرح خلق‌جدید که خودنیز خلق‌جدیدی می‌باشد، درآغاز کلام بایداشاره به‌این‌واقعیت نمودکه روش‌های مختلف برای‌توجیه مشکل خلق‌جدید وجود دارد. در جلسه‌گذشته صحبت از خلق جدید در عین‌القضاة همدانی نمودیم واکنون سخن از ابن عربی است. اصالت ذره فلسفه اشعریه شاید تفسیر موجّه غیرعرفانی این نظریه باشد، امّا فلسفی‌ترین و شاید معروفترین‌تفسیر که تصوّراصلی حرکت جوهریه ملاصدرا را نیز دربردارد همانا توجیه فلسفی این‌مفهوم از دید امکان ذاتی کلیه اشیاء دراین جهان می‌باشد.

هرموجودی درجهان ممکن‌است واماّ مقصود ازامکان دراین‌جمله امکان منطقی نیست بلکه امکان وجودی است که بر هستی‌شناسی پایه‌ریزی شده است.

هرچیزی درخود عدمی دارد یعنی که ساختمان هرموجودی‌گرایش به عدم دارد و چون هرشیئی بعدم‌گرایش دارد هرچیزی درحقیقت تنها صاحب وجود آنی است. وجود آنی هر موجود درحقیقت نشانهٔ فیض الٰهی است. مطلق که همان نفس رحمانی می‌باشد وجود است. پس خلق جدید متشکّل از امکان ذاتی و نفس ربّانی می‌باشد.

ابن‌عربی مشکل خلق جدید را باکلید قلب عارف می‌گشاید. قلب در این سخن البتّه آلت جسمانی نیست بلکه آلت روحانی و وسیله ذوقی می‌باشد. شناخت عرفانی

توسط قلب که آلت روحانی است حاصل می‌شود و عالم الغیب که مافوق زمان و مکان قرار دارد بر قلب العارف ظاهر می گردد .

عارف در این کلام فوق صوفی است وهمان انسان کامل است . در اشاره به‌این نکته حدیث قدسی می‌گوید «نه زمین من و نه آسمان من گنجایش مرا ندارد لیکن من تنها درقلب بندهٔ پارسا و پرهیزکار خود می‌گنجم» البتّه مقصود از قلب بندهٔ پارسا و پرهیزکار همانا انسان کامل است . این درک عرفانی نامحدود به حقیقت مافوق تصور انسانی است . در سخنان و کلمات قصار بسطامی و جنید آمده است که اگر ماتمام عالم را درقلب صوفی قراردهیم تنها قسمتی ازآن‌را جامی‌گیرد . این حقیقتی است که حتّی عارف نیز از درک کامل آن غافل است . «اگر ما جهان را چندین بار بزرگ کنیم و در قلب عارف جا دهیم محل کوچکی‌را غصب خواهدکرد که حتّی عارف خود درک نمی کند» پس براستی می‌توان نتیجه‌گرفت که جامعیّت قلب عارف یک حقیقت مسلّم و یک اصل اساسی اندیشهٔ فلسفی ابن‌عربی به‌شمار می‌رود .

تقلّب دراصطلاح فلسفه ابن عربی همان تحوّل‌است و برخلاف‌آنچه ممکن‌است در اوّلین مرحله بنظر یک فارسی زبان برسد در این مفهوم یک معنای منفی و سطحی نهفته نمی‌باشد بلکه یک معنای مثبت و عمیق . مطلق در عالم معنی تجلّی می کند تا بخود آگاهی برسد و قلب عارف تقلّب می‌یابد تا خدا آگاهی حاصل شود هستی تجلی فیض اقدس است پس بناچار مقدّس می‌باشد . مطلق در حدّ ذات صفات بی‌نهایت دارد . برای مطلق تجلّی‌خارجی‌لازم‌است ونتیجهٔ تجلّی همان‌اسماء وصفات می‌باشد . بی‌نهایت در جهات مختلف تجلی می کند و جهان را می‌پردازد . اصل کثرت همانا مظاهر یا مطلق در تجلی است . مطلق در هر لحظه باید تجلّی کند و قلب عارف هر لحظه باید تحوّل یا تقلّب بیابد . چون نهایتی برای تجلّیات وجود ندارد و قلب عارف نیز در عالم تقلّب حدی در تحوّل ندارد ، پس دانش باطنی برای درک‌هستی ذات خداوند عالم دراختیار عرفان بشری است .

دعای اهل حق است که «خدای من مرا در علم خود بزرگ کن» براستی در مقابل تجلّی پیوسته تحوّل دائم لازم است تا در برابر تجلی الحق تقلّب القلب حاصل گردد و عالم چون آینه مطلق ظاهر گردد. تحوّل قلب انسانی در این زمان دیگر انسانی نیست بلکه عین تجلی هویّت خدا است. در این مقام عاشق و معشوق یکی هستند. در این سطح نفس عارف از آن خود نیست و خودی عارف عین هویت مطلق است و تفاوتی میان قلب عارف و هویت مطلق وجود ندارد. قاب عارف خود تجلی هویّت خدا است. البتّه باید در نظر داشت که قلب عارف و تجلی حق دو چیز مختلف نیستند که یکی دیگری را منعکس کند چون آینه و شیء بلکه تقلّب برای هر دو یکی است.

قرآن مجید در کلام الهی از خلق جدید سخن می‌گوید «آنها که از نظر روحانی کور هستند در درک خلق جدید مشوّش‌اند» خلق جدید هر لحظه برای قلب عارف موجود است زیرا حقیقت مطلق در بی‌نهایت تجلی می‌کند و عالم مخلوق هر لحظه بوجود می‌آید. جهان حادث هر لحظه بوجود می‌آید و هر لحظه تغییر می‌کند و در حقیقت عالم خلق عدمی است میان دو وجود. یعنی عالم امکان را می‌توان به‌فاصله عدمی تعبیر کرد. عین‌القضاة همدانی این حقیقت را چنین تعبیر می‌کند که «مجموعه شعله‌های مختلف و متغیر در یک شمع بنظر یک شمع می‌رسد» درحالی که وحدانیّت ظاهری شعله‌ها تنها در نظر کودکان جلوه می‌نماید امّا در نظر عارف حقیقت عالم باطن که فوق واقعیّت است ظاهر می‌گردد. به‌عبارت دیگر از نظر وجود عالم کون هر لحظه جهانی نوین می‌باشد و دنیای جدید هر لحظه از عالم فیض می‌رسد و هر لحظه ما دنیای جدید را باحواسّ ظاهر و باطن خود احساس و درک می‌کنیم.

غیر از عرفان ابن‌عربی فلسفهٔ اصالت ذرّهٔ اشعریه نیز بتوجیه خلق جدید می‌پردازد. نظریّات اشعری و ابن‌عربی در بسیاری موارد شبیه هستند و تفاوت در راه حل‌های ایشان می‌باشد که ابن‌عربی از دید صوفیانه باین مسئله می‌نگرد و راه حلّ عرفانی عنوان می‌کند درحالی که اشعریّه از نظریه اصالت ذرّه و ابداع به حقیقت خلق جدید دست

می‌یابند . امّاچنانکه ابن‌عربی اظهار می کند کشف این حقیقت میان اشعریّه تنهادرمورد بعضی از موجودات عالم صادق است . کلام اشعریه تنها در اطراف اعراض دورمی‌زند «هیچ عرض برای دو لحظه باقی نمی‌ماند» ولی ابن‌عربی معتقد است که حتّی در مورد جواهر نیز خلق جدید حکم می کند .

بنابرافکار وعقاید اشعریّه جواهر واحدهای ثابتی‌هستند وتنها اعراض می‌باشند که تغییر می کنند امّا در تفسیر ابن‌عربی حقیقت یک شیئی را مجموع اعراض تشکیل می‌دهد . به‌عبارت دیگو جوهر و ذات یک شیئی متشکّل از اعراض می‌باشدگو اینکه از نظرزمان مجموعهٔ اعراض واحد ثابتی را به‌وجود می‌آورند و در این‌حالت کلّ باید قانون وحکم اجزاء متشکّل‌را بپذیرد . درنظرابن‌عربی اعراض‌وجوهر هردودرحقیقت اعراض این جهان هستند . به عبارت دیگر ابن عربی معتقد است که همه تجلیّات عالم اعراض یک جوهر هستند وآن جوهر هستی مطلق می‌باشد .

دراین‌جا باید تأمّل نمودکه ابن‌عربی برای بیان این‌حقیقت مسلّم عرفانی چگونه از لغات و تعبیرات فلسفی استفاده می کند .

کلّیهٔ اشیاء موجود در این عالم بحقیقت اعراض‌اند و در عالم اعراض همه عدم هستند میان دو وجود چون حباب‌های امواج دریا . پس باید ملاحظه نمودکه تفاوت اصلی میان جوهر و عرض که بنام ارسطو در تاریخ فلسفه ثبت شده است و در تاریخ فلسفهٔ اسلامی مورد تأکید کندی و فارابی و ابن‌سینا قرارگرفته چگونه چون به‌ابن‌عربی می‌رسد ازمیان برمی‌خیزد وهمه تجلیّات یک هستی واحد می‌گردد «عالم درکلیّت خود مجموعه اعراض است» و این به‌راستی قدمی استوار به طرف درك حرکت جوهریّه صدرالدّین شیرازی است .

به‌زبان ابن‌عربی خدا هستی مطلق و تنها جوهر وجود است کلمهٔ جوهر درمورد خداوند غیراز مفهوم جوهر در عالم مخلوقات می‌باشد البتّه استفاده کلمه جوهر به‌مفهوم فلسفی درمورد خداوند به‌صورت مجازی به‌کار رفته زیراکه خداوند وجود مطلق یا

Epsum Esse است . این وجود مافوق جوهر و عرض به راستی وحدت مطلق می‌باشد گرچه مدام در تجلّی است . پس مطلق بی‌نهایت متجلی است که موجودات را می‌پردازد .

در این جا باید توجّه نمود که ابن عربی سعی می کند که با زبان اشعریّه اندیشهٔ اشعری را رد کند . بطور خلاصه تفاوت اساسی باوجود شباهت اصیل میان افکار اشعریّه و ابن عربی درمورد خلق جدید در این نکتهٔ اصلی نهفته شده است که برای اشعریه جوهر ثابت و اعراض خلق جدید را بوجود می‌آورند درحالی که برای ابن‌عربی همه چیزها اعراض هستند برای خدای مطلق و هرلحظه از عالم فیض الهی خلق جدید به‌عالم امکان می‌رسد .

فوائدی از ترجمهٔ فارسی تنبیه الغافلین

از

ایرج افشار

ترجمهٔ تنبیه‌الغافلین به‌فارسی یکی از متون ادبی و اخلاقی و دینی است که نسخه‌ای از آن مورخ سال ۷۳۱ و به خطّ عبدالمؤمن بن احمد را در تابستان ۱۳۵۳ در کتابخانهٔ دولتی آلمان (دربرلین‌غربی) دیدم. پرچ Pertsch آن‌را تحت شمارهٔ ۲۶۵ درفهرست‌خود به‌اختصار وصف کرده و گوید اشپرنگر Sprenger (شمارهٔ ۹۱۷) نام‌متن‌را تنبیه‌الغافلین و تذکرة‌العارفین یاد کرده است. نسخ دیگر از این ترجمه عبارت‌است ازنسخهٔ قدیمتر مورّخ شعبان ۶۶۲ در کتابخانهٔ ملّی پاریس به‌خطّ محمدبن محمود بن محمد (معرفی‌شده به‌شمارهٔ ۷۳۶ در جلد دوّم فهرست کتابخانهٔ ملّی‌پاریس تألیف ادگار بلوشه) ونسخهٔ مورخ ۷۸۷ متعلّق به کتابخانهٔ اسعد افندی (استانبول)[1].

متن عربی تألیف فقیه زاهد ابواللّیث نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی حنفی (متوفّی بطور مشهورتر در ۳۷۵ هجری)[2] است. طبق ضبط بروکلمان (۱ : ۲۱۱ چاپ جدید و ضمیمه ۱ : ۳۴۸) از متن عربی نسخ متعدّد وجود دارد. حاجی خلیفه در کشف‌الظّنون اجمالاً متذکر متن عربی آن در نودو چهار باب شده وگفته است که در ۱۰۴۰ به‌توسط یکی از اهالی رها به‌ترکی ترجمه شده بوده‌است و ترجمهٔ فارسی‌هم دارد.

امّا مترجم که ابواسحق ابراهیم بن بدیل بن محمد الصالین نام دارد متن را به نود و سه باب تبویب کرده است. همه مباحث کتاب دینی و اخلاقی است مانند اخلاص

۱- از وجود این دونسخه، دوست‌دانشمندم دکتر محمدامین ریاحی مرا مطلع فرمود.

۲- بروکلمان سنوات ۲۷۳، ۳۸۳، ۳۹۳ را هم ذکرکرده است.

و دور بودن از ریا ، هول مرگ و دشواری آن ، عذاب گور و سختی آن ، بهشتیان و بهشت ، امید به رحمت خدا ، امر بمعروف و نهی از منکر ، حق توبه و تایبان ، حق مادروپدر ، حق فرزند بر پدر ، پیوستن رحم ، حق همسایه ، بازداشتن از خمر ، بازداشتن از دروغ ، غیبت کردن ، سخن‌چینی ، حسد کردن ، تکبّر کردن ، بازداشتن از خنده .

چنانکه گفته شد متن عربی نود و چهار باب بوده ولی در ترجمه به نود و سه باب اقتصار شده است .

از زمان ترجمهٔ اثر به‌فارسی اطلاعی از متن برنمی آید و متأسّفانه دربارهٔ مترجم هم ذکری درمآخذ و مراجع دیگر ندیده‌ام . امّا ترکیب جمله‌ها واستعمال لغات دلالت دارد برقدیم بودن ترجمه ونشانی‌ازآنکه در اواخرقرن پنجم یا اوایل قرن ششم به‌فارسی نقل شده است . به همین ملاحظه است که معرفی اجمالی آن را درین سطور برای تحقیق ومطالعهٔ محقّقان رشتهٔ زبان ودستورفارسی بی‌مناسبت ندیدم . نقل‌یادداشتهای مذکور در زیر گواه قدمت ترجمه تواند بود .

مترجم درآغاز برای ارائهٔ ترجمه ، خطبه‌ای ازخویش آورده‌است . عباراتی‌ازآن که مربوط به معرّفی کار مترجم می‌باشد چنین است :

«سپاس مر خدای را که ستایشها مر اورا سزاست و وی برخلق خویش کامکار و پادشاست و هیچ گوینده مر اورا نتواند ستودن ونه داننده‌ای تواند اندازهٔ قدرت‌وی دانستن ؛ و درود بر محمد مصطفی که زین مرسلان است و شفیع گنه کاران است و خاتم پیغامبران است و بر آل و اهل بیت او باد .

گفت ابواسحق ابراهیم بن بدیل بن محمد الصالحین رضی‌الله عنه وعن‌والدیه کی درخواست کردند از بعضی از برادران و دوستان من تا املاکنم برایشان کتاب تنبیه الغافلین به‌پارسی ازآن که ایشان را بهره‌ای نبود اندر تازی . و به هر وقتی کسی نیافتندی که ازین کتاب خبری به واجبی برایشان خواندی و در جملهٔ احوال از منفعت این کتاب محروم می‌ماندند وازفاید[ه] ها بی‌بهره . اجابت کردم ...[1] رابدان‌واملا کردم

۱- یک کلمه محو شده

هم بدان ترتیب [که] فقید زاهد ابواللیث نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی رحمة‌الله علیه آورده به‌تازی . من از اسنادهای اخبار بعضی کم کردم و پارسی واضح ساختم بر نودوسه باب کی تاچون فراغت یابند درابواب آن مطالعه کنند و بخوانند و در کار گیرند به‌توفیق خدای تعالی ومارا به‌دعا یاد دارند و از حق جل‌وعلا خواهانم . . . (۱) آن گردانندم کی آنچ بهترین پیغامبران گفتست صلوات‌الله علیه هم بدان . . . (۲) کنم تا کما بیش نرود و وبالی حاصل نشود . پس امانت است بر آن . . . (۳) و در حق من دعای بازگوید و نویسنده را نیز به‌دعا یاد دارد کی . . . (۴) کردن و ترتیب نظم سخن نگاه داشتن .»

* * *

مقداری از **فواید لغوی و دستوری آن** که خود دالّ بر قدمت ترجمه است با اشاره به‌ورق نسخه به‌شرح زیر درین‌جا نقل می‌شود :

۲۶a- زنجیل (به‌جای زنجیر - یکبار)

۲۶a- . . . و بازکنند هر یکی از ایشان با **دیوی ستنبه** . . . ایشان را زبانیان دوزخ **بیلکهای** آهنین . . .

۷۶a- به‌دکّان علاف شد و **اسبست** خرید . (اسبست یعنی یونجه)

۸۰b- هر که طعامی را از شهری به‌شهری **بَرَد** او **روزی‌مند** بود ، و محتکر در لعنت خدای است .

۹۰a- پیغامبر گفت . . . که در دنیا چون غریبان باش و چون **راهگذاریان** و خودرا ازگورستانیان شمار .

۹۳a- موسی . . . قومی را دید ازگل کاران . ازیشان پرسید که امروز **یا دی شما** هیچ بیماری را **دیدیت** . («یادی شما» از اصطلاحاتی است که هنوز در زبان عوام بعضی ازشهرها مانند یزد باقی است)

۹۹a- ... تا کسی رفت وفاطمه‌را رضی‌الله عنها خبرداد . بیامدوهنوز**خردك**بود.

۱- یک کلمه بریده شده

۲- دوسه کلمه بریده شده

۳و۴- سه چهار کلمه بریده شده

۱۰۸a- و ماگامها نزدیک نهادمانی چون به مسجد رفتمانی ... که می‌خواستیم که ما خانه‌ها نقل کردمانی .

۱۰۹a- ابلیس گفت وحیک هیچ کس از من این نخواسته است (بجای وبحک و در یکی دیگر از اوراق هم دیدم ولی یادداشت نکردم) .

۱۱۰b- و برگرد آنهارا از فریشتگان و بندگی خواست ازایشان به‌نماز کردن .

۱۴۹a- وکزد مانند هر یکی چند استر دیژه (= دیزه) و بگیرند لبهای ایشان را و پوست از ایشان بیاهنجند .

۱۵۰a- که اگر بزبچه‌ای به‌کنار فرات ضایع شود ...

۱۵۷a- نگوسار .

۱۶۴a- پلهٔ ترازو .

۱۶۷a- گویند اگر کی تو در آیت زیادت کرده بودی ما در درجهٔ تو زیادت کردمانی .

۱۸۰a- عمر . . . بفرمودی ما را تا سه انبان شدمانی . یک انبان بیاوردی و دیگری بفروختی .

۱۸۰b- پیشه‌گر .

۱۸۶b- چهارم‌چیست ؟ گفت‌بنگریستم . گفت هرکسی‌را دشمن‌دیدم ودشمن‌را دشمنایگی کافر آسان‌تر دیدم . زیرا که بامن کارزار کند واگر مرابکشت من شهیدگردم واگر من اورا بکشم مزدومندگردم و دیدم دشمنایگی او برتر ازین است . . . من نیز دشمنایگی او بردست‌کنم .

۱۹۰a- و زبان را از فضول نگاه داری و هفت اندام خویش از ناشایست نگاه داری وهمه دریستگان خویش را از حرام نگاه داری .

۲۰۱b- آن رباطی که مر اورا فضل آمده‌است آن رباطی‌است که از آن سونِ (= سوی) آن رباط مسلمانی است :

۲۱۰b- و امّا نصیحت امامان آن‌است که به‌شمشیر بریشان بیرون نیایی وایشان‌را دعاکنی به‌عدل و انصاف و مردمان را برآن نمونی کنی .

۲۴۶a - بازگشتن به جاویدانگی .

۲۵۱b- خشتکی زیر سر نهاده (خشت کوچک)

۲۵۲a- مزدور کار (دوبار)

* * *

اینک بطور نمونه به‌نقل دو قطعه از کتاب تنبیه‌الغافلین می‌پردازم :

ابوسعید الخدری گفت خطبه کرد مارا رسول صلّی الله علیه وسلّم خطبه پس‌از نماز دیگر تا آنگاه کی آفتاب زرد شد یاد داشت از ما آنک یاد داشت ازما وفراموش کرد آنک یادست . چنین گفت کی بدانید کی این دنیا سبزه‌ایست و شیرینست . خدای تعالی مرآن شمارا داده‌است . پس یکدیگر می‌دارند تابنگرد که شمادرآنجا چه‌می کنید . پرهیز کنید ازدنیا واز زنان . بدانید کی فرزندان آدم صلوات الله علیه‌را برطبعهای مخالف آفریده‌اند . ازیشان کسی‌است کی مؤمن زاید ومؤمن میرد . . .

بدانید که این خشم آتش است که افروخته‌گردد بردل فرزندان آدم علیه‌السّلم . نبینی ازسرخی دوچشم وآماسیدگی رگهای او . . . و بدانید کی بدترین مردمان آن کس است که زودبود خشم‌او و دیربود خشنودی‌او. اگر دیربود خشم‌او ودیربود خشنودی آن برابراست .

و بدانید کی بهترین بازرگانان آن کس است کی نیکو تقاضاکند و بدگذار بود . آن بدان برابرست .

و بدانید کی بدترین بازرگانان آن است کی بد تقاضا و بدگذار بود و اگر چنان است که بد تقاضا بود و نیکوگذار بود آن بدان برابرست .

(نقل از ۲۴۷b)

و اینک یکی از حکایتهای باب ۹۳

حدیث کرد مارا انس بن مالک رضی‌الله عنه که‌او گفت مردی به‌نزدیک رسول آمد صلی‌الله علیه و سلّم و سلام کرد وگفت یا رسول‌الله بازدارد این سیاهی و زشتی

روی من از درشدن بهشت ؟. گفت : نه . بدان که خدای که جان من درفرمان اوست که تو هنوز از خدای تعالی نترسیده‌ای و بدانچ رسول او آورده است نگرویده‌ای . آن مرد گفت بدان خدای که ترا پیغامبری داد کی من گواهی دهم که نیست خدایی جز الله و تو که محمّدی بندهٔ اویی و رسول اویی پیش تو درین مجلس نشسته‌ام به‌هشت ماه وزن خواستم از بیشترین مردمان که به‌نزدیک تو حاضرند و نیز از آنان که حاضر نیند . مرا ردکردند از برای این سیاهی وزشتی روی . مرا نسب[1] بزرگ‌است . ازقوم بنی‌سلیم. ولیکن این سیاهی حالها برمن غلبه کرده است .

رسول گفت صلّی الله علیه و سلّم کی حاضر هست اینجا امروز عمرو بن وهب ، و این عمرو بن وهب مردی‌بود از بنی‌ثقیف . نو مسلمان شده بود . گفتند نیامده است . رسول علیه‌السّلم آن مرد راگفت خانهٔ او را شناسی ؟ گفت شناسم . گفت به خانهٔ او شو و در نرم نرم بکوب و سلام کن و چون در خانه در روی بگوی مرو راکه رسول خدای‌تعالی به‌زنی داد مرا دخترترا ، و مرآن عمرو را دختری بود درخانه مانده وبهرهٔ تمام داشت از جمال و باخرد بود .

آن مرد بردر آمد ودربکوفت و سلام کرد ایشان‌را . شادمان گشتند بدانچ زبان تازی شنیدند . در بگشادند . چون سیاهی و زشتی روی او بدیدند خود را از وی دور کشیدند . اوگفت رسول خدای تعالی به من زنی داده دختر شما را . ایشان وی را ردّ کردند . این مرد بیرون آمد و برفت تا به‌نزدیک رسول علیه‌السّلم .

این دختر مر پدر خویش را گفت ای پدر بشتاب و پیش از آنک وحی آسمان آید و تو رسوا شدی ،اگر رسول مرا به زنی بدو داده است من پسندیده‌ام آنچ خدای تعالی پسندیده‌است و رسول . این مرد بیرون آمد از خانه تابه‌نزدیک رسول آمد علیه‌السّلم و بنشست . رسول گفت : توی که ردکردی بر رسول خدا آنچ ردکردی ؟. گفت: کردم .اکنون ازخدای‌تعالی آمرزش‌خواستم . من‌پنداشتم که‌او دروغ می گوید .

۱- اصل : نصب

به‌زنی دادم اورا دختر خویش‌را یا رسول‌الله و بازداشت خواهم از خدای‌تعالی و خشم او و خشم رسول او . گفت صلی‌الله علیه و سلّم مر شوی آن زن را سعد سلمی راکی به‌نزد زن‌خود رو ودر خانهٔ او باش . آن مرد گفت بدان خدای که ترا به‌رسولی فرستاد به حق که چیزی ندارم مگر از بران خویش بخواهم . پیغامبر گفت صلّی‌الله علیه‌کی کابین زن تو بر سه تن است از مؤمنان . به نزدیک عثمان بن عفّان شو رضی‌الله عنه و بستان از وی دویست درم . بدادش و چیزی زیادت کرد . وگفت برو به‌نزد علی رضی‌الله عنه و بستان از وی دویست درم . بدادش وچیزی زیادت کرد .

دربن میان که آن مرد به‌بازار شد و سیم باخود داشت تا از برای زن‌خود چیزی بخرد تا چشم او روشن شود ناگاه بانگ و نفیری برآمد و منادی بانگ می کرد یا سیاه خدای تعالی برنشیند . وآن منادی رسول‌بود علیه‌السلم . آن‌مرد سوی‌آسمان نگریست به‌گریستن زار وگفت ای خداوند آسمان و زمین و خدای محمّد صلّی‌الله من امروز این درمها به‌کار برم بدانچ رضای تو در آن است و رضای رسول تو و نیز رضای مؤمنان . پس بخرید اسبی و شمشیری و نیزیی و سپری و عمامه‌ای ببست بر شکم خویش و عمامه در زیرگلوی خویش درآورد چنانک ندیدند مگر چشم و بیستاد . مهاجران گفتند کیست این سوارکی مااورا نشناسیم . علی رضی‌الله عنه گفت رهاکنید این‌مردرا. باشد که ازآن کسان است که از سوی بحرین آمده است یا از سوی شام . شما را ازکار دین بخواهند وچنان خواهد که تا به‌تن خویش باشما مواساکند . چون حرب درپیوست آن مرد در پیش مصاف درآمد و زخم نیزه می‌زد و زخم شمشیر می‌زد تا اسبش بماند . فرودآمد ازاسب وبازوها برهنه کرد وچون‌رسول علیه‌السلم آن‌سیاهی‌او بدید بشناخت . اوراگفت این مرد سعدالسّلمی ! گفت آری که مادر و پدر من فدای تو باد و زخم تیر می‌زند و زخم شمشیر . و چنین گفتند که سعد را افگندند . رسول علیه‌السلم تابه‌نزدیک او رفت و سر او را برداشت و برکنار خود نهاد و خاك از سوی او پاك کرد به جامهٔ خویش وگفت یا سعد چه خوش است بوی تو و چون است دوستی تو به نزد خدای

تعالی و رسول او . پس رسول بگریست . آنگه بخندید وروی بگردانید وگفت برلب حوض آمد . به‌خدای کعبه بولبابه گفت مادر و پدرمن فدای تو بادیارسول‌الله کدام حوض. گفت آن حوض که خدای تعالی مرا داده است که پهنای او چندان که ازصنعا تا بصره در یک نسخت از صنعا با روم . کناره‌های او آراسته [۱] به دُرّ و یاقوت . آب او سپیدترست از شیر و شیرین‌ترست از انگبین . هرکه از آن شیربنی بخورد او هرگز تشنه نگردد .

گفتند یا رسول‌الله ترا بدیدیم که بگریستی . پس بخندیدی و روی بگردانیدی . گفت گریستن من از برای آرزوی او بود و خندیدن من شادی و منزلت او بود به‌نزد خدای تعالی وکرامت او . اما روی گردانیدن من از برای آن بود که حورالعینان راکی سوی او می‌دویدند تا چندانک ساقهای او برهنه گشت و پای برنجهای ایشان پیدا شد من روی بگردانیدم و شرم داشتم ازیشان . پس رسول علیه‌السّلم بفرمود تاآن سلاح و اسب وی و چیزی که داشت گفت ببرید به نزدیک زن او و بگوئید که آن راکی شما ردّ می‌کردید خدای‌تعالی اورا نشانی به‌زنی داد به از شما .

۱- اصل: به‌آراسته .

پسند و ناپسند در شاهنامه

از

دکتر غلامحسین یوسفی

سخن بزرگ شود چون درست باشد و راست

کس ار بزرگ شد از گفتهٔ بزرگ، رواست

شنیده‌ای که به‌یک بیت، فتنه‌ای بنشست

شنیده‌ای که زیک شعر، کینه‌ای برخاست

سخن گر از دل دانا نخاست، زیبا نیست

گرش قوافی مطبوع و لفظها زیباست

کمال هر شعر اندر کمال شاعر اوست

صنیع دانا، انگارهٔ دل داناست

چو مرد گشت دنی، قولهای اوست دنی

چو مرد والا شد، گفته‌های او والاست

سخاوت آرد گفتار شاعری که سخی است

گدایی آرد اشعار شاعری که گداست

نشان سیرت شاعر، ز شعر شاعر جوی

که فضل گلبن، در فضل آب و خاک و هواست

جلال و رفعت گفتار های شاهانه

نشان همّت فردوسی است، بی کم و کاست

عتابهای غیورانه و شجاعتها
دلیل مردی گوینده است و فخر اوراست
صریح گوید گفتارهای او کاین مرد
به غیرت از امرا و به حکمت از حکماست
برون پرده، جهانی ز حکمت است و هنر
درون پرده، یکی شاعر ستوده لقاست (۱)

این ابیات از قصیده‌ای است که استادم شادروان بهار، پنجاه و پنج سال پیش (۱۲۹۹ هـ. ش.) در بزرگداشت فردوسی سروده است و چه سزاوارتر از ان که شاگردی کوچک، سخن استاد بزرگش را مطلع و زیور گفتار خویش قرار دهد؟

هرچه ما می‌خواهیم و می‌بینیم و می‌شنویم در ما اثری بجای می‌گذارد، بخصوص اگر خوب ودلپذیر باشد. خاطرهٔ یک کتاب پرمغز یاشعری دل‌انگیز و ترانه‌ای لطیف وداستانی جذّاب تادیر زمان باقی‌است. چهرهٔ رفیق شفیق ـ که به‌قول‌حافظ «کیمیای سعادت» است ـ ازدل زدوده نمی‌شود. در میان گروهی از مربیّان واستادان که باآنان سر و کار داشته‌ایم سیمای برخی از آنان همیشه در نظرمان گرامی و تابناک‌است وبسیاری دیگر زودتر ازیادمی‌روند. بدیهی‌است آنچه نامطبوع و ناپسندست نیزطبع را می‌رماند و بیزار می‌کند.

وقتی آهنگی طرب‌انگیز می‌شنویم به‌وجد می‌آییم و نوای حزین بر دلمان‌گرد غم می‌پاشد. این اشعار مولوی را می‌خوانیم واز خودنگریها شرمنده می‌شویم:

بیا تا قدر همدیگر بدانیم — که تا ناگه ز یکدیگر نمانیم
کریمان‌جان‌فدای‌دوست‌کردند — سگی بگذار، ما هم مردمانیم
غرضها تیره دارد دوستی را — غرضها را چرا از دل نرانیم؟
چو برگورم بخواهی بوسه‌دادن — رخم‌را بوسه‌ده، کاکنون همانیم

۱- دیوان بهار، تهران (امیرکبیر) ۱۳۳۵، ۳۱۷/۱ - ۳۱۹.

بیت حافظ نیز دریایی از مناعت و بزرگ‌منشی را در برابر ما تصویر می کند و مسحورمان می‌سازد :

گرچه گردآلود فقرم شرم باد از همّتم
گر به آب چشمهٔ خورشید دامن تر کنم

جایی دیگر سعدی با نکته‌یابی خاصّ خویش ازخلال عبارتی موجز ما را متنبّه می‌سازد ، وقتی می گوید : «همه کس را عقل خود بکمال نماید وفرزند خود به‌جمال» .

گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد
به خودگمان نبرد هیچ کس که نادانم

همان نکته‌ای که مدتها بعد دکارت [۱] دریافت که مردم در هیچ باب به نصیب خویش خرسند نیستند جز درمورد عقل که بهرهٔ خود را ازآن تمام می‌دانند [۲] . شاید به‌همین سبب است که آدمی به‌هر نسبت کامیاب تر می‌شود خودرا از رأی وخرد دیگران بی‌نیازتر می‌بینند .

هروقت نیز در شاهنامه بااین‌ابیات روبرو می‌شویم شوری ازوطن‌پرستی در دلمان می‌جوشد :

دریغ‌است‌ایران‌که ویران شود   کنام پلنگان و شیران شود
همه جای جنگی سواران بُدی   نشستنگه شهریاران بُدی

(۳۹۲/۲) [۳]

ز بهر بر و بوم و فرزند خویش   زن و کودك خردو پیوندخویش

۱- Descartes (۱۶۵۰-۱۵۹۶)

۲- رك : محمد علی فروغی ، سیر حکمت در اروپا ، چاپ دوم ، تهران (صفی‌علیشاه) ۲۱۳/۱،۱۳۱۷ .

۳- شماره‌های میان دوهلال مربوط‌است به‌جلد وصفحات شاهنامه ، تهران (بروخیم) ۱۳۱۴-۱۳۱۳ .

همه سر بسر تن به کشتن دهیم ازان به که کشور به دشمن دهیم
(۱۰۲۶/۴ - ۱۰۲۷)

غرض آن که آنچه می‌خوانیم ، به‌ویژه آثار ادبی ، هریک به نوعی در تربیت فکری و روحی و پسند ما تأثیر می کند . از آن جمله ، داستانها اثری شگرف دارد . از برخی از اشخاص داستان بی‌اختیار خوشمان می‌آید و بعضی دیگر را نمی‌پسندیم . این پسندها بتدریج برای‌ما کمال مطلوب ونمونه‌ای می‌شوند وازرفتار و کردارشان به‌گونه‌ای پیروی می کنیم . « داش آکل » صادق هدایت مثال خوبی است . وی مردی است که از بسیاری جهات باما تفاوت دارد امّا کیست که داستان اورا خوانده ، باهمه بدسیمایی و الواطی و لحن نخراشیدهٔ داش آکل ، قیافهٔ نجیب ، مردانگی و بخشش و بزرگ‌منشی اورا ، خاصّه درعشق‌مرجان ، نستوده وازنامردی کاکا رستم افسرده نشده‌باشد؟ جاذبهٔ شخصیّت « عمو حسینعلی » جمال‌زاده و ملاعبدالهادی در « سر و ته یک کرباس » نیز بنوعی دیگر مارا به سوی خود می کشد .

انسان همیشه نیازی روحی داشته است که از برای خود قهرمانانی بجوید تا در اندیشه‌و کردار الهام‌بخش‌او باشند . ایمان به‌بزرگان‌دین‌وفکرودانش وآزادگی ناحدودی از این نیاز سرچشمه می گیرد . هرقدر پسندها وکمال مطلوب آدمی والاتر باشد بی‌گمان قهرمانان محبوب وی برتر و شریف‌ترند .

جان کندی رئیس جمهور فقید آمریکا ، در آغاز کوششهای اجتماعی خویش ، که می‌خواست « شهامت‌اخلاقی » را بخصوص درمیان‌همقدمان ترویج کند دست‌به‌نگارش کتابی زد در معرفی برخی از رجال بزرگ و خدمتگزار امریکا ، از آن‌گونه مردانی که « از روی عقل و مآل‌اندیشی می کوشند ، سرسختی می کنند ، و علی‌رغم منافع شخصی خود، درمقابل تمام مخالفتها ایستادگی می‌نمایند تا کشتی کشوررا در راه صحیح هدایت‌نموده به‌مقصود برسانند » وآن‌را « سیمای شجاعان » [1] نامید [2] . همین اثر کم حجم و پرمعنی بود

۱- Profiles in Courage

۲- این کتاب بتوسط ابراهیم خواجه‌نوری به فارسی ترجمه شده و در تهران به سال ۱۳۳۹ انتشار یافته است.

که توجه آلن نوینز [۱] استاد دانشگاه کلمبیا را چندان جلب کرد که بواسطهٔ اشتمال کتاب بر «حقایق تاریخی و واقع‌بینی و تعالیم اخلاقی»، نگارش آن‌را «خدمتی اجتماعی» شمرد [۲].

بدبختانه قرن بیستم، بجهاتی که اکنون جای بحثش نیست، بسیاری از معتقدات استوار انسان و بنیادهای معنوی حیات را در سراسر جهان دستخوش سستی و فتور کرد وجانشینی نیز برای آنها پدید نیاورد. نفوذ معنوی کیش و آیین در برخی از جوامع کاستی گرفت. پیوندها و سنتهای خانوادگی متزلزل شد. شاگرد و معلم ازهم دور شدند و دوستی و وفا و جوانمردی و فضائل اخلاقی از یادها رفت و انسان دچار خلأ روحی و فکری شدیدی گشت که مشکلات فراوان ببار آورده‌است.

درمقابل، فنون و صنایع در پرتو منافع اقتصادی رواج یافت و به قول اقبال لاهوری درمغرب زمین زیرکی، ساز حیات شد و «غرب درعالم خزید، ازحق رمید» [۳] یعنی «عقل خودبین» و سودجوی راه را برعشق و مردمی بست وجلب منفعت را هدف مردم ساخت. دیری نگذشت که وسائل ارتباط جمعی این‌گونه بینش و جهان‌بینی را به‌همه جای جهان پراکند. شرق اگرچه سعادت را در محبت و معنویت می‌جست و خوشبختانه هنوز بر بنیانهای‌قویم کیش وفرهنگهای ملی تکیه‌دارد، از کالاهایی بدآموز نظیر نوشته‌ها، داستانها، و فیلمهایی که همهٔ عالم را جهنمی از دزدی و بزهکاری و جنایت و شهوت‌پرستی تصویر می‌کنند مصون نمانده است و هنگام آن است که هرچه بیشتر به چاره‌گری بپردازد.

جای خوشوقتی است که ما ایرانیان از فرهنگی پرفروغ برخورداریم که می‌تواند در بسیاری از دشواریهای حیات برراهمان پرتو افکند و تکیه‌گاهمان باشد. بی گمان

۱- Allan Nevins

۲- همان کتاب ۲.

۳- جاویدنامه، چاپ دوم، لاهور ۱۹۴۷، ۳۵، ۷۱.

فردوسی و نیز اثر پرارج وی یکی از بنیانهای مهم اندیشه و فرهنگ قومی ماست.

باتوجّه به‌انبوه مسائل حیات انسان در این قرن بود که سابقاً نوشته بودم: «چه ارزشی بالاتر از این که شاهنامه برای انسان کمال مطلوبی می‌آفریند والا وبشری؟ یعنی مردمی‌را نشان می‌دهد که در راه آزادگی و شرافت و فضیلت تلاش و مبارزه کرده، مردانگیها نموده‌اند واگر کامیاب شده یا شکست خورده‌اند حتی با مرگشان آرزوی دادگری و مروّت وآزادمنشی را نیرو بخشیده‌اند... شاهنامه درخلال داستانهای دل‌انگیز خود مبشّر پیامی است چنین پر مغز و عمیق. گویی حاصل همهٔ تجربه‌ها و تفکّرات میلیونها نفوس، در فراز و نشیب حیات از پسِ دیوارِ قرون به‌گوش ما می‌رسد که آنچه را بعنوان ثمرهٔ حیات دریافته و آزموده‌اند صمیمانه باما درمیان می‌نهند وهمگان را به نیک‌اندیشی، آزاد مردی، دادپیشگی و دانایی رهنمون می‌شوند»[۱].

* * *

سراسر شاهنامه جنگ میان نیکی‌و بدی، روشنی‌و تاریکی است ویزدان واهریمن یا دوگوهر پاك و ناپاك[۲]. درگاتها نیز می‌خوانیم: «آن دوگوهر همزادی که درآغاز در عالم تصوّر ظهور نمودند یکی ازآن نیکی است در اندیشه وگفتار و کردار و دیگری ازان بدی (در اندیشه وگفتار وکردار) ازمیان این‌دو، مرد دانا باید نیک‌را برگزیند نه زشت را»[۳]. مگر زندگی خود جز این است؟ شاید همهٔ سرگذشت انسان‌را بتوان در همین عبارت کوتاه گنجاند. حتّی چکیدهٔ همهٔ کیشها و آیینها به همین نتیجه می‌رسد که‌انسان چگونه به‌خوبی گراید و بربدی پیروز شود. نالهٔ دردآلود حافظ نیز ازچیرگی زشتی و در آرزوی انسانیت بود که می‌سرود:

۱- رک: «عشق پهلوان» درکتاب مجموعهٔ سخنرانیهای اولین‌ودومین هفتهٔ‌فردوسی به کوشش حمید زرین کوب، مشهد (دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی) ۱۳۵۳، ۳، ۵۰۴.

۲- spanta mainyu, angra mainyu

۳- گاتها، سرودهای زرتشت، تألیف و ترجمهٔ ابراهیم پورداود، بمبئی ۱۹۲۷، بند ۳، یسنا ۳۰، اهنودگات، ص ۱۷.

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به‌دست

عالمی دیگر بباید ساخت وز نو آدمی

آنچه می‌خواهم اکنون عرض کنم اشاره‌ای‌است بسیار کوتاه به یکی‌از گوشه‌های دریای ناپیداکران شاهنامه یعنی‌این که فردوسی در حماسهٔ ملّی وداستانهای اساطیری‌ما چگونه خیر و شرّ را در برابرمان تصویرکرده و چه مظاهری را برای نمایش آنها آفریده است .

متفکّران‌قرن‌نوزدهم دربارهٔ افسانه‌های‌قومی به‌این‌نتیجه رسیدند که اسطوره[۱] «نماینده و مبیّن حقایق کلی و ابدی‌است . . . وکامل‌ترین نوع فکر دسته‌جمعی[۲] است که در جریان تاریخ پیدا شده»[۳]. بنابراین فردوسی که این‌افسانه‌های ملی یعنی عصارهٔ اندیشه وتجربهٔ اجداد مارا به‌شعردرآورده و به‌ما ارزانی داشته‌است درحقیقت دریافت و پسند و ناپسند آنان و جهان‌بینی ایرانی را از خلال داستانهایی دلکش و پرمغز به‌ما فرا می‌نماید ، به‌ویژه در اندیشه ورفتار برخی از قهرمانان . وقتی می‌سراید :

چنین گفت موبد که مردن بنام به از زنده دشمن براو شادکام

(۴۸۴/۲)

حقیقتی را دربارهٔ «نام و ننگ» با ما درمیان می‌نهد که جاودانی است .

اگر بخواهیم برجسته‌ترین مظهر مردانگی و فضیلت ومردمی و میهن‌دوستی را در شاهنامه بشناسیم باید از رستم نام ببریم . اندیشهٔ بلندپرواز و تخیّل قوم ایرانی در طیّ قرنها همهٔ پسندها وآرزوها وآمال شریف خودرا در وجود رستم ریخته وفردوسی آن‌را باهنرمندی تمام مجسّم کرده است . شاید بشودگفت رستم کمال مطلوب واوج قلّهٔ نیکی

۱- Mythe

۲- Pensée Collective

۳- رک : فؤاد روحانی ، ترجمهٔ کلیات زیباشناسی ، اثر بندتو کروچه ، تهران (بنگاه ترجمه و نشر کتاب) ۱۳۵۰ ، ۳۰-۳۲ .

وجوانمردی و بزرگواری درفرهنگ حماسی ایران‌است . عبث نیست که در آن داستان معروف ، محمود غزنوی به‌فردوسی گفته است : «همهٔ شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم» . سخن فردوسی نیز در پاسخ محمود ـ که گفته بود «اندر سپاه من هزارمرد چون رستم هست» ـ بسیار پرمعنی است . فردوسی پاسخ داد : «زندگانی خداوند دراز باد ، ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد اما این دانم که خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید» [۱] .

جهان آفرین تا جهان آفرید سواری چو رستم نیامد پدید

(۴۴۲/۲)

مگر درنظرشاعری که عمرخودرا برسر حماسهٔ ملّی واحیای همهٔ میراث‌فرهنگی وفکری ملّت خود نهاده و رستم را مظهر درخشان آن قرار داده‌است ممکن‌است کسی نظیر قهرمان ملّی او باشد ؟ بی‌سبب نیست که وی‌را «آفریدگار رستم» خوانده‌اند[۲] گویی دراین کلمه همهٔ قدرت آفرینش او جمع است . اما محمود غزنوی که با فردوسی و ملّت ایران ، همدل و همفکر و هم‌آهنگ نمی‌توانست بود ، درنمی‌یافت که رستم یگانه است و بی‌همتا .

چون دربارهٔ شخصیت رستم در حماسهٔ ملی ایران پیش‌ازاین سخن رفته است[۳] ، به‌برخی دیگر از اشخاص داستان در شاهنامه می‌پردازم تا ببینیم پسند و ناپسند در رفتار وکردار آنان چگونه تجلّی کرده است .

* * *

در شاهنامه چهره‌های پرفروغ و دوست‌داشتنی فراوان است ، ازآن‌جمله‌اند : پادشاهان دادگر ، پهلوانان وطن‌دوست و جانباز ، پیران خردمند و بزرگوار ، جوانان

۱- تاریخ سیستان ، به‌تصحیح م. بهار ، تهران (خاور) ۱۳۱۴ ، ۷ .

۲- رک : دکتر عبدالحسین زرین کوب ، باکاروان حله ، تهران(آریا)۱۳۴۳، ۱۱ .

۳- رک : دکتر جلال متینی ، «رستم ، قهرمان حماسهٔ ملی ایران» ، مجموعهٔ سخنرانیهای اولین و دومین هفتهٔ فردوسی ، ۶۹-۱۰۳ .

زورمند و جوانمرد، مردان شریف، زنان دلیر، بزرگوان پاکدل و مهربان و بسیاری دیگر. براثر همین جاذبه بود که لامارتین دربارهٔ ترجمهٔ فرانسوی ژول‌مول ازشاهنامه، در سال ۱۸۵۳ در مجلّهٔ خود به نام Le Civilisateur نوشت: «شاهنامه یک گالری نقاشی آراسته به چهره‌های مردان بزرگ باستانی و جدیداست تا برای کشور فرانسه که مردان بزرگ را از یاد می‌برد، خاطرهٔ مقدّسین و قهرمانان را زنده سازد»[۱].

بداندیشان نیز درشاهنامه دیده می‌شوند امّا سرانجامشان شکست‌است وناکامی. وجودآنها از یک سو، سیمای نیکان را درخشنده‌تر جلوه‌گر می‌سازد وازسوی‌دیگر، فرجام تلخشان این امید را دردل نیرو می‌بخشد که نیکی بر بدی و یزدان براهریمن چیرگی خواهد یافت و ایران بر بدخواهان خویش.

مثلاً فریدون راکه می‌نگریم پاک ومهربان و دوست‌داشتنی جلوه می‌کند، به‌ویژه پس از دوران تیرهٔ ضحّاکِ ماردوش. امّا ضحاک عنصری غیر ایرانی است که پس از تباه شدن روزگار جمشید بر ایران زمین چیره می‌شود. می‌دانید که درایران پیش‌ازاسلام و درآیین اوستایی، ایران سرزمین برگزیدهٔ اهورمزداست وجای پیدایش گیاه وحیوان وانسان و منشأ آبادی جهان. ازاین‌رو اهورمزدا و امشاسپندان بخصوص فرشتهٔ مهر حامی بیدار این‌سرزمین مقدّس تلقّی می‌شدند[۲]. بنابراین هر که به‌این‌سرزمین می‌تاخت فرستادهٔ اهریمن خوانده می‌شد که برای خرابی جهان خوبی و زیبایی آمده بود. مثلاً در یشت ۱۹ از «فرّ کیانی» سخن می‌رود که به‌شاهان و پهلوانان اختصاص‌یافته وموجب پیروزی ایشان بر دشمنان ایران شده است. امّا «ازکسانی که برای بدست آوردن فرّ کیانی کوشیده ولی برآن دست نیافته‌اند انگرمی‌نیو (اهریمن) و اژی‌دهاک (ضحاک) و

۱- به‌نقل هانری ماسه، فردوسی و حماسهٔ ملی، ترجمهٔ مهدی روشن‌ضمیر، دانشگاه تبریز ۱۳۵۰، ۳۴۵.

۲- رک: دکتر اسدالله بیژن، سیر تمدن و تربیت در ایران باستان، تهران (وزارت فرهنگ) ۱۳۱۶، ۳۰/۱-۳۱.

فرنگرسین Frangrasyan (افراسیاب) اند . داستان تلاش اهریمن و ضحاک و افراسیاب برای بدست آوردن فرّ و محروم ماندن آنان یکی از دلکش‌ترین قطعات حماسی این یشت است» [۱] .

دعای خیر داریوش که بر دیوار جنوبی تخت جمشید کنده شده نیز یادآور این نکته است : «اهورمزدا ، این کشور را ازسپاه (دشمن) واز خشکسال وازدروغ محفوظ بدارد» [۲] .

غرض آن که این نوع حمایت آیین و کیش از این سرزمین موجد روح قوی وطن دوستی در ایرانیان بود واین روح و اندیشه نه‌تنها از راه تربیت فرهنگی و اجتماعی بلکه ازطریق دین نیز به‌ایشان تعلیم می‌شد ، نظیر : حبّ الوطن من الایمان .

بی‌سبب نیست که در روایات اوستایی ، ضحّاك اهریمنی است دیوزاد «سه‌پوزه ، سه سر ، شش چشم» و «مایهٔ آسیب و فتنه و فساد» [۳] و به تعبیر هانری ماسه «شرّی هزارساله» [۴] . در شاهنامه نیز وی مردی است بیگانه از ایران و ایرانی که شیطان اورا می‌فریبد . پدرش مرداس را ازپا درمی‌آورد و بجای او فرمانروا می‌گردد . آنگاه ابلیس بصورت جوانی خوش‌روی براو ظاهر می‌شود و با خورشهای حیوانی دلش را می‌رباید و به بوسه از دو کتف ضحّاك دو مار برمی‌آورد . سپس خود را چون پزشکی می‌آراید و به‌ضحاك می‌گوید راه آرام داشتن مارها و درمان درد او آن است که با مغز آدمیان سیرشان سازد و او نیز چنین می‌کند . بدین جهت است که ضحّاك را با فاوست گوته درخورمقایسه دانسته‌اند و ناآرامی روح گناهکار و پراضطرابش‌را بامکبث شکسپیر [۵]

۱- دکتر ذبیح‌الله صفا ، حماسه سرایی در ایران ، تهران ۱۳۳۳ ، ۳۷ .

۲- برای اطلاع ازاین کتیبه ، رك: R. G. Kent, Old Persian, New york 1950

۳- رك : حماسه سرایی در ایران ۴۵۲-۴۵۸ .

۴- فردوسی و حماسهٔ ملی ۱۲۰ .

۵- رك : دکتر محمد علی اسلامی ندوشن ، زندگی و مرگ پهلوانان درشاهنامه ، تهران (انجمن آثار ملی) ۱۳۴۸ ، ۱۳۴ - ۱۳۷ .

در داستان فردوسی این «اژدهادوش اهرمن کیش» و دشمن ایران ، چندی بر سرزمین ایران فرمانروایی می‌یابد . فردوسی ضحّاک را مظهر زشتی و تیرگی قرار می‌دهد و روزگار استیلای این بیگانه را برایران چنین تصویر می کند :

نهان گشت آیین فرزانگان — پراگنده شد نام دیوانگان

هنرخوار شد ، جادوی ارجمند — نهان راستی ، آشکارا گزند

شده بربدی دست دیوان دراز — ز نیکی نبودی سخن جز براز

ندانست خود جز بد آموختن — جز از کشتن و غارت و سوختن

(۳۵/۱)

اما دیری نمی گذرد که چهرهٔ روشن و دل‌نواز فریدون در شاهنامه می‌درخشد و ایران و ایرانیان را ازچنگ ضحّاک جادو می‌رهاند . در اوستا و متون پهلوی وروایات دورهٔ اسلامی نیز از فریدون و چیرگی او بر تباهیها بسیار سخن رفته است [1] و این همه نشان می‌دهد که در نظر ایرانیان وی مظهر دادگری و نیکی و بزرگواری شمرده می‌شده که این‌گونه بدو دلبسته‌بوده‌اند . به‌همین‌سبب‌است که فردوسی‌زادن‌اورا چنین‌توصیف کرده است .

خجسته فریدون ز مادر بزاد — جهان را یکی دیگر آمد نهاد

جهانجوی با فرّ جمشید بود — بکردار تابنده خورشید بود

جهان را چو باران به بایستگی — روان را چو دانش به‌شایستگی

(۴۰/۱)

راهنمای او در دشواریها و جنگ با ضحّاک نیز سروش است یعنی فرشتهٔ الهام (۵۰/۲ - ۵۱، ۶۱) واز اروند رود بر اسب می‌گذرد ، مانند موسی (۵۱/۱ - ۵۲) . بعلاوه کاوهٔ آهنگر که از میان مردم به‌دادخواهی برمی‌خیزد و همگان را به هواداری فریدون می‌خواند سیمایی مردانه و دلپذیر دارد . وی از یک طرف مظهر ستمدیدگی و

۱- رک : حماسه‌سرایی در ایران ۴۶۱ - ۴۶۹ .

رنج مردم‌است زیرا هفده پسرش را به‌ظلم ضحّاك از دست داده وازطرف دیگر نمودار دادخواهی و مردی و شهامت است. پیوستگی فریدون و مردم در این داستان نیز چشم گیراست. حتّی چرم پاره‌ای راکه‌کاوه چون‌بیرق برای دعوت مردم بر سرنیزه می کند فریدون باگوهر و دیبا می‌آراید و آنرا درفش خویشتن قرار می‌دهد. فردوسی می‌گوید درفش کاویانی از همین جا پدید آمده واز آن‌پس هریک ازشاهان ایران آن‌را بنوعی آراسته است.

سرانجام‌فریدون‌وکاوه وایرانیان پیروزمی‌شوند. ضحّاك گرفتارمی‌گردد. فریدون در سراسر کشور سفر می کند و به‌آبادانی و داد می‌پردازد:

زمانه بی‌اندوه گشت از بدی | گرفتند هر یک ره ایزدی

(۶۲/۱)

وزان‌پس فریدون به‌گردجهان | بگردید و دید آشکار و نهان
هر آن چیز کز راه بیداد دید | هرآن بوم و بر کان نه‌آباد دید
به‌نیکی ببست‌او دراو دست بد | چنان کز ره شهریاران سزد
بیاراست گیتی به سان بهشت | به‌جای گیا سرووگلشن بکشت

(۶٤/۱)

هرقدر در این داستان از ضحّاك دل منزجر می‌شود، فریدون و کاوه ستوده‌اند و دلپذیر. فریدون تا پایان عمر نیز نموداری است از دادپیشگی و مردمی. بدین سبب است که فردوسی با این اشعار بلند نام اورا جاودانی ساخته است:

فریدون فرّخ فرشته نبود | ز مشک و زعنبر سرشته نبود
به‌دادو دهش یافت‌آن نیکویی | تو دادودهش کن فریدون تویی

(۶۱/۱)

در همین داستان اشخاص دیگری نیز ظهور می کنند: سه پسر فریدون، ایرج و سلم و تور. فریدون پس از آزمودن سه پسر خویش و رای زدن باخردمندان، قلمرو

فرمانروائی خود را میان آنان تقسیم می کند : روم و خاور به سلم ، توران و چین به تور و ایران به‌ایرج اختصاص می‌یابد . اما سلم و تور پس‌از چندی بر ایرج که کم‌سال‌ترست رشک می‌برند . به‌پدر پیامهای‌درشت می‌فرستند . برکناری ایرج را خواستار می‌شوند ویا جنگ را . سلم و تور دراین‌جا نمودار نهاد زشت‌اند ، نظیر برادران خود فریدون که نخست قصد جانش کردند (۱/۵۰-۵۱) و یا برادران یوسف . امّا در این میان سلم فریبکارست و چاره‌گر و تور تند خشم و خدعه پذیر . در همهٔ تلاشها برضدّ ایرج ، توطئه‌گری از سلم است امّا دسیسه‌ها به‌دست تور صورت عمل بخود می‌گیرد حتّی کشتن ایرج .

برعکس ، ایرج جوانی است پاکروح و وارسته ، پردل و با خرد و جوانمرد . ازآن طبایعی که می‌خواهند بدی را نیز بانیکی پاسخ‌گویند ، نظیر سیاوش . رفتار ایرج و نیکی‌کردن او در برابر بدی ، بودا و لائوتسه و مسیح را بیاد می‌آورد . امّا در آیین اوستائی ونیز در شاهنامه پاداش و کیفر درکارست ، مانند تعلیمات موسی و کنفوسیوس و محمد (ص) [۱] و این آیهٔ شریفه : و لکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب .

درهرحال ایرج برخلاف سفارش پدرکه اورا از خطر پرهیز می‌دهد ، به‌دیدار برادران می‌شتابد و بی‌سلاح باآنان روبرو می‌شود ومی‌گوید آماده است که از فرمانروائی دست بکشد و برادران را ناخرسند نبیند . امّا آن‌دو تاریک دل کینه را ازیاد نمی‌برند و ایرج در خیمه‌ای به‌خنجر تورکشته می‌شود .

بدنهادی چهرهٔ سلم و تور را درداستان فردوسی تیره‌گون می‌دارد وانسان‌را از هرچه آز ونامردمی‌است بیزار می کند . امّاهاله‌ای‌ازنور پاکدلی و بزرگ‌منشی وبی‌نیازی ودلیری رخسار ایرج را در برگرفته است . به همین سبب است که وقتی نخست سپاه سلم‌وتور را چشم برایرج می‌افتد دلهاشان پراز مهراو می‌شود وهمه به‌جانب‌او می گرایند :

به ایرج نگه کرد یکسر سپاه　　　که او بُد سزاوار تخت و کلاه

۱- رك : دکتر هوشنگ مهرگان ، جهان‌بینی ایرانی ، دانشگاه تبریز ۱۳۵۱، ۸۸ .

بی آرامشان شد دل‌ازمهراوی | دل‌ازمهر و دیده پرازچهراوی
سپاه پراگنده شد جُفت‌جُفت | همه نام ایرج بد اندر نهفت
که اینت سزاوار شاهنشهی | جز این را مبادا کلاه مهی

(۱/۸۷ - ۸۸)

شهادت ایرج، در عین آن که دل‌را می‌گریاند، احترام‌انگیز است. در وجود این شاهزادهٔ جوان، بزرگمردی را می‌بینیم که اعتقاد وی به‌نیکی و نیکوکاری چندان استوارست که اگرچه می‌تواند بدی را بادرشتی درهم شکند، قدرتی بزرگتراز خویشتن نشان می‌دهد وجز در راه نیکی گام برنمی‌دارد، نظیر مردان خدا.

همین ارزش وجود ایرج وکشته شدن نامردانهٔ اوست‌که آرزوی فریدون را درکیفر یافتن سلم و تور، سزاوار جلوه می‌دهد و وقتی آن دو به‌کوشش منوچهر شاه - نوادهٔ ایرج - نابود می‌شوند، درحقیقت، چیرگی دادست بربیداد. یعنی نیکی و بدی باهم درستیزند و سرانجام نیکی است‌که پیروز می‌گردد.

اما فریدون که هرسه پسر را چنین از دست داده سرگذشتی تلخ و دشوار دارد پادشاهی‌را به‌منوچهر وامی‌گذارد و با دریغ و افسوس عمررا بپایان می‌برد. مگرنه‌این‌که گردش گیتی گونه‌گون است ونیکان نیز از غم و اندوه بی‌آسیب نمانده‌اند؟

به‌قول‌شادروان محمدعلی‌فروغی «آیا ممکن است کسی داستان‌ایرج پسرفریدون را بخواند و مهر و محبّت این‌جوان راکه مظهرکامل ایرانی و اصل‌وبیخ ایرانیت شناخته می‌شود در دل جای ندهد و نسبت به او و هواخواهانش دوستدار و از دشمنانش بیزار نگردد؟» (۱)

* * *

دیگر اشخاص شاهنامه نیز ممکن‌است درشمار ستودگان یاناستودگان قرارگیرند. مثلاً طوس با آن که از نژادی شریف و سپهسالاری بزرگ و دلیر است و با همه

۱- مقالات فروغی، به‌اهتمام حبیب یغمایی، تهران (انجمن آثارملی) ۱۳۵۱، ۱/٤.

وطن‌دوستی ، از کم تدبیری و لغزش و خوی بد بر کنار نیست . بارزترین جلوهٔ آن ، این که با همه سفارشهای کیخسرو که طوس هنگام لشکرکشی به توران از راه کلات نرود و با فرود - برادر وی - پنجه در نیفکند ، پهلوان باز خودرأیی می‌کند و علی‌رغم تذکّر گودرز آن طریق را برمی‌گزینند . سرانجام در جنگی بدفرجام فرود - که سرِ آشتی و همگامی باسپاه ایران داشته - کشته می‌شود . کیخسرو ناگزیر طوس را بازمی‌خواند و با سرزنش از سپهسالاری بر کنار می کند و بدو می گوید :

برو جاودان خانه زندان تست همان گوهر بد نگهبان تست

(۸٤۷/۳)

اما گودرز و گیو - که تقریباً از همان موقع طوس در دستگاه پادشاهان ایران برخوردارند [۱] - جلوه‌ای دیگر دارند . گودرز از سالاران بزرگ روزگار کیکاووس و کیخسرو است . هموست که وقتی در آغاز کار ، طوس را با پادشاهی کیخسرو همداستان ندید و او را طرفدار فریبرز یافت مردانه به‌حمایت از شاهزادهٔ جوان برخاست . بخصوص که پسر وی گیو ، کیخسرو را بازیافته و به‌ایران آورده بود . گیو نیز پس از رستم در پهلوانی نظیر نداشت و داماد تهمتن بود . حتی رستم وی را به دامادی بر طوس ترجیح داده بود (۷۳۱/۳) . بیژن پسر گیو هم از دلاوران نامبردار بود . کوشش این خاندان در دفاع از ایران چشم گیر است . تنها در جنگهای کین خواهی سیاوش ، هفتاد پسر و نبیرهٔ گودرز جان می‌سپارند و هشت تن بجا می‌مانند . یکی از پهلوانان گودرزی به‌نام بهرام آن‌قدر به‌نام و ننگ پای‌بندست که وقتی تازیانهٔ خودرا در جنگ باتورانیان گم می کند به‌پدرش گودرز می‌گوید :

یکی تازیانه ز من گم شدست چو گیرند بی‌مایه ترکان به‌دست

به بهرام پرمایه باشد فسوس جهان پیش چشمم بود آبنوس

نبشته بر آن چرم نام من است سپهدار ترکان بگیرد به‌دست ؟

۱- رك : حماسه سرایی در ایران ۵۷۵ - ۵۸۱ .

شوم زود تازانه باز آورم اگر چند رنج دراز آورم

(۸۵۷/۳)

آنگاه با همهٔ اندرز پدر و برادرش گیو ، شب هنگام به میدان نبرد باز می‌گردد تا تازیانه را بیابد ، مبادا به دست دشمن بیفتد و بدنام شود . امّا جان بر سر این کار می‌نهد و به‌دست تژاو کشته می‌شود .

در شاهنامه طوس وگودرز وگیوگرچه همه‌ایرانی و دلاور و ناموزند اما حیثیّت و محبوبیّتی که گودرزیان دارند با طوس درخور قیاس نیست و دل بی‌اختیار به جانب ایشان می کشد که در مردانگی و مردمی تمامند .

به‌قول هانری ماسه «در شاهنامه دنیائی درجنبش‌است»[۱] . ازاین‌رو ازهمه‌گونه اشخاص دراین کتاب نشان‌توان‌یافت ونیز پسندو ناپسند در رفتار آنان . مثلاً گاه باکسی چون لنبک آبکش روبرو می‌شویم که مردی است تهیدست ولی جوانمرد و مهمان‌نواز و خوش‌روی که نیم روز در تلاش معاش است و نیمهٔ دیگر در جستن مهمانی که آنچه دارد نثار اوکند . برعکس « براهام بی بر جهودی است زُفت » که آب از ناخن او نمی‌چکد و درم و دینار وگنج وفرش و دیبا و هرگونه چیز دارد اما سرانجام به فرمان بهرام‌گور همه نصیب لنبک می‌شود[۲] . از این‌گونه‌اند بازرگان و شاگردش وپالیزبان و زنش و رفتارشان با بهرام‌گور (۲۱۵۰/۷ - ۲۱۵۹) .

در میان تورانیان نیز اشخاصی با منشهای متفاوت دیده می‌شوند . از همهٔ آنان برجسته‌تر پیران ویسه است ، سپهسالار افراسیاب . وی با آن که فرمانده سپاه دشمن و ناگزیر با ایرانیان در پیکارست با سیاوش دوستی می‌ورزد ، جان کیخسرو ومادرش فرنگیس را از خشم افراسیاب می‌رهاند و همیشه در تلاش‌است تا میان دوکشور آشتی و صلح برقرار شود .

۱- فردوسی و حماسهٔ ملی ۲۱۶ .

۲- رك : غلامحسین یوسفی ، «داستانی طنزآمیز در شاهنامه» ، درکتاب‌نامهٔ مینوی زیر نظر حبیب یغمایی و ایرج افشار ، تهران ۱۳۵۰ ، ۵۲۸ - ۵۴۴ .

فضائل اخلاقی پیران و خرد و پهلوانی و مردانگی و رحم و وفاداریش درخور توجه است و ستودنی. بخصوص که وی در عین مهرورزی با شاهزادگان ایرانی، به افراسیاب و کشور و مرز و بوم خویش وفادار است از این رو پیشنهاد ترک توران و نویدهای فراوان سرداران ایران و کیخسرو را هرگز نمی‌پذیرد. در سراسر شاهنامه، پیران بواسطهٔ این دو احساس متضادّ در موقع دشواری قراردارد. به سبب این منش نیک پیران، رفتارهمهٔ سپهداران‌ایران چون‌گودرزورستم بااو احترام‌آمیزست بخصوص که کیخسرو نیز دراین باب سفارشها می کند وجوانمردی پیران را باسیاوش ونیز باخود ومادرش هرگز از یاد نمی‌برد. فرنگیس نیز به‌گیو می گوید:

چنان دان که این پیر سر پهلوان خردمند رادست‌و روشن‌روان

پس از دادگر داور رهنمون بدان کو رهانید ما را ز خون

(۷۳۵/۳)[۱]

در خانوادهٔ پیران سیماهای روشن دیگر نیز می‌توان‌یافت نظیر جریره دختروی، همسر سیاوش و مادر فرود که پس از کشته شدن فرزند، دلبرانه دژسپیدکوه را ویران کرد و پرستندگان و اسبان همه راکشت که به‌دست دشمن نیفتد. و خودرا نیز به‌ضرب دشنه از پای درآورد (۸۲۴/۳). یاپیلسم برادرکوچک پیران‌که وقتی افراسیاب می‌خواهدکشتن سیاوش را فرمان دهد مردانه در برابر او می‌ایستد ومی گوید:

سری را که باشی بدو پادشا به تیزی بریدن نباشد روا

(۶۵۸/۳)

غرض آنکه در سپاه توران نیز بزرگمردانی شریف می‌توان یافت. ازان جمله است اغریرث برادر افراسیاب‌که در اوستا نیز جوانی دلیر و از نیکان و پاکان است

۱- رك: حماسه سرایی در ایران ۶۲۷-۶۲۸؛ زندگی و مرگ پهلوانان درشاهنامه ۲۵۰-۲۹۰.

و رحم دل و بخشاینده [۱] . از این‌رو وقتی افراسیاب نوذررا از پا درمی‌آورد و گروهی از پهلوانان ایران را در ساری به‌بند می کشد ، اسیران دست به دامن بخشایش اغریرث می‌زنند تاایشان‌را رهاسازد . وی به‌تدبیری باآنان همداستانی می‌نماید و آزادشان می کند. سپس در برابر خشم و پرخاش افراسیاب می گوید :

هر آنگه کت آمد به‌بد دسترس — زیزدان بترس و مکن بد به کس

که تاج و کمر چون‌تو بیند بسی — نخواهد شدن رام با هر کسی

(۲۷۷/۱ - ۲۷۸)

به همین سبب به شمشیر افراسیاب از پا درمی‌آید و جان بر سر این کار می‌نهد .

عکس این نیز وجود دارد یعنی در میان ایرانیان گشتاسب را می‌بینیم که رفتارش با اسفندیار دور از عطوفت پدری است . بارها در سختیها از اسفندیار یاری می‌خواهد و بدو وعدهٔ جانشینی می‌دهد (۱۵۳۲/۶ ، ۱۵٦٤ ، ۱۵۷٤ ، ۱۵۸۳) . اسفندیار هر بار کشور را از چنگ دشمن نجات می‌بخشد امّا پدر براثر بدگویی گرزم ، فرزند را در بند می‌افکند (۱۵٤٤/۶ - ۱۵۵۱) . چندی بعد اسفندیار را بار دیگر به جنگ ارجاسپ می‌فرستد . اسفندیار پس‌از گذشتن از هفت‌خوان و نابود کردن ارجاسپ ، پیروز به‌نزد گشتاسپ بازمی گردد ووعدهٔ پدررا بدو یادآورمی‌شود . امّااین‌بارنیزگشتاسپ باوجود پیشگویی جاماسپ - که اسفندیار در سیستان به دست رستم کشته خواهد شد - وی را به‌جنگ تهمتن می‌فرستد وجانشینی را موکول می کند به دست‌بسته‌آوردن رستم . به‌سبب این پیمان‌شکنی‌است که اسفندیار درحضور بزرگان ازگشتاسپ گله می کند (۱۶۳۵/۶- ۱۶۳۶) وچون به‌تیر رستم از پا درمی‌آید ، از پدر می‌نالد :

چنین گفت با رستم اسفندیار — که از تو ندیدم بد روزگار

زمانه چنین بودو بودآنچه بود — نداند کسی راز چرخ کبود

نه رستم نه مرغ و نه تیر وکمان — به رزم از تن من ببردند جان

۱- رك : حماسه سرایی در ایران ۶۲۳ - ۶۲۵.

که این کرد گشتاسب با من چنین / برو بر نخوانم ز جان آفرین
چو رفتی به ایران پدر را بگوی / که چون کام دیدی بهانه مجوی
زمانه سراسر به کام تو گشت / همه مهرها زیر نام تو گشت
امیدم نه این بود نزدیک تو / سزا این بُد از جان تاریک تو
جهان راست کردم به شمشیر داد / جهان پاک گشت از بد بد نژاد
به ایران چو دین بهی راست گشت / بزرگی و شاهی مرا خواست گشت
به پیش سران پندها دادیم / نهانی به کشتن فرستادیم
کنون زین سخن یافتی کام دل / بیارای و بنشین به آرام دل

(۱۷۱۸-۱۷۱۶/۶)

وقتی تابوت اسفندیار را به ایران می‌آورند، بزرگان ایران و پشوتن برادر اسفندیار وخواهرانش به‌آفرید و همای هریک بنوعی گشتاسب را سرزنش می کنند . حق با آنان است و گشتاسب ناگزیر خاموش می‌ماند (۱۷۲۱/۶ - ۱۷۲۳) .

درشاهنامهٔ فردوسی این داستان چنان است که انسان از اندیشه و کردار گشتاسب دل آزرده می‌شود نه از رستم که اسفندیار را از پا در آورده است[۱] .

* * *

پسند و ناپسند در قهرمانان شاهنامه فراوان است وهریک از نظری عبرت آموز تواند بود . سخن گفتن در این باب به درازا می کشد . اینک می‌خواهم بعنوان نمونه فقط دربارهٔ یک داستان که در آن منشهای گوناگونی دیده می‌شوند به کوتاهی سخنی بگویم .

داستان سیاوش و رفتن او به توران، براثر توطئه‌های سودابه، وخیانت گرسیوز را با وی بی گمان خوانده یا شنیده‌اید و می‌دانید که فرجام تلخ این شاهزادهٔ محبوب و بی‌گناه، چه تأثیری درحماسهٔ ملی ایران بجای نهاده، چندان که پس از کشته شدنش،

۱- رك : دکتر محمد علی اسلامی ندوشن ، داستان داستانها ، رستم و اسفندیار ، تهران (انجمن آثار ملی) ۱۳۵۱ ، ۱۶۰-۱۷۶ ، ۲۳۰-۲۳۹ .

به‌قول نولدکه [۱] ، «انتقام خون سیاوش شعار همه کس» می‌شود [۲] .

جهان شد پر از کین افراسیاب　　　به‌دریا تو گفتی بجوش آمد آب

(۶۸۶/۳)

در این داستان غم‌انگیز با اشخاص بسیار روبرو هستیم ، هریک بامنش ورفتاری متفاوت ، کیکاووس پیش‌ازاین نیز در رفتن به مازندران پند بزرگان و زال را نشنیده گرفتار شده بود (۳۱۸/۲ - ۳۲۴) چنان که در پذیرفتن مهمانی شاه هاماوران نیز به دام افتاده بود (۳۸۷/۲ - ۳۸۹) . یک‌بارهم به‌فریب دیو خواسته بود به‌آسمان پرواز کند وآن‌را نیز مسخّرسازد (۴۰۹/۲-۴۱۲) که سابقهٔ آن دردینکرت به‌شرح آمده‌است . ازاین‌روگودرز خودکامگی اورا نمی‌پسندد و ملامت می‌کند (۴۱۲/۲-۴۱۳) . ازسوی دیگروی زودخشم‌است وناسپاس . مثلاً رستم راکه برای جنگ باسهراب اززابلستان فراخوانده ازخویشتن می‌رنجاند و به‌کشتنش فرمان‌می‌دهد (۴۶۵/۲ - ۴۶۷) و پس از فداکاریهای فراوان تهمتن در راه ایران ، حتّی نثار کردن فرزندی چون سهراب ،وقتی ازاو نوشدارو می‌خواهد دریغ می‌کند تاسهراب جان می‌سپارد وگودرز دربارهٔ کاووس می‌گوید :

به تندی به‌گیتی ورا یار نیست　　　همان رنج کس‌را خریدارنیست

(۵۰۸/۲ - ۵۰۹) [۳]

درداستان سیاوش ، کاووس از یک‌سو گرفتار وسوسه‌های سودابه‌است وبارها فریب‌اورا برضدّ سیاوش باورمی‌کند وازسوی‌دیگر می‌خواهد سیاوش را - که به‌جنگ

۱- Theodor Nöldeke

۲- تئودور نولدکه ، حماسهٔ ملی ایران ، ترجمهٔ ب. علوی ، دانشگاه تهران ۱۳۲۷ ، ۷۸ .

۳- دربارهٔ کاووس ، رك : کریستن سن ، کیانیان ، ترجمهٔ دکتر ذبیح‌الله صفا ، تهران (بنگاه ترجمه و نشرکتاب) ۱۳۴۳ ، ۱۱۱ - ۱۲۲ ؛ حماسه سرایی در ایران ۴۹۹ - ۵۱۰ .

افراسیاب فرستاده و پیروز شده و صلح کرده و گروگان گرفته است - از سر خشم و خودکامگی به پیمان شکنی وادارد تا نه فقط عهد صلح با توران را درهم نوردد بلکه گروگانهای تورانی را نیز بکشد. حتی به‌او تهمت می‌زند که باخوبرویان درآمیخته واز جنگ تن‌زده ورستم را نیز خلعت و خواستهٔ افراسیاب از راه برده است.

(۵۸۱ - ۵۵۸/۳)

خاطرات تلخ سیاوش از توطئه‌های سودابه - که میدان جنگ را بر تحمل آنها ترجیح داده‌بود - واین‌گونه رفتار پدر سبب شد ناگزیر راه توران را پیش گیرد وبه‌آن فرجام شوم دچار شود. ازاین‌رو در این داستان کردار کاووس دلآزارست وحاصلش پشیمانی است و افسوس. وقتی نیز رستم وی‌را به سرزنش می‌گیرد جزشرم واشک گرم پاسخی ندارد (۶۸۳/۳ - ۶۸٤)

با این همه اندوه بزرگ کاووس بعنوان پدری داغدیده، همدردی و غمخواری همگان را برمی‌انگیزد. امّا سودابه دیگرست و درخور نکوهشها. هرقدر در شاهنامه شرم وعفاف و وفای زنانی‌چون رودابه وفرنگیس و منیژه وجریره زیبا وستودنی‌است، سودابه چنین‌نیست. وی باآن که همسر وفرزندان دارد همه برآن سرست که باآراستن روی‌وموی وشبستان خویش از ناپسریش سیاوش دلربایی کند ودر این‌راه ازهیچ‌دروغ و بهتان پروایی ندارد. در حقیقت موجب همهٔ فتنه‌ها اوست و سرانجام نیز به کیفر گناهانش به‌دست رستم از پا درمی‌آید (٦٨٤/۳). کسی نیست که درداستان سیاوش، سودابه را درخور نکوهش نداند یعنی از بی‌شرمی و ناپاکی بیزاری نجوید.

امّا در سراسرداستان سیمای تابناك و نجیب سیاوش بنحو بارزی پرتوافکن‌است وجانها را به سوی خود می کشد.

سیاوش مظهر پاکی و آزادگی، بزرگواری و مردانگی است [۱]. بارها بر سر دوراهیهایی قرارمی‌گیردکه انتخاب یکی‌ازآنهادشوارست. سرگذشت سیاوش نموداری

۱- رك: کیانیان ۱۲۲ - ۱۲۶؛ حماسه سرایی در ایران ۵۱۰ - ۵۱۵.

است از مراحل بحرانی زندگی انسان و در برابر تصمیمهای بزرگ واقع شدن ، به قول هملت : « بودن یا نبودن ؟ مسأله این است » . اصولاً زندگی مجموعهٔ روزهایی است بر سر دو راهی و تنها شریفانند که راه درست را برمی‌گزینند .

سیاوش ازهمهٔ این تجربه‌های توان‌فرسا ، سربلند بیرون می‌آید وهمیشه راه شرف و جوانمردی را اختیار می کند . به تهمت سودابه ، بی گناه و با لب خندان در دل کوه آتش می‌رود و بی آن که لکه‌ای بردامنش نشیند بپاکی از آتش گام بیرون می‌نهد .

ز آتش برون آمد آزاد مرد — لبان پرزخنده ، به‌رخ همچوورد

چنان آمد اسب و قبای سوار — که گفتی سمن داشت اندر کنار

اگر آب بودی مگر تر شدی — همی بر تنش جامه بی‌بر شدی

چو بخشایش پاك یزدان بود — دم آتش و باد یکسان بود

(٥٥٢/٣)

سرانجام نیز باآن که خیانت سودابه آشکار می‌شود ، این سیاوش است که اورا می‌بخشد ودرنزدکیکاووس شفاعت می کند که‌ازخونش درگذرد . تنها روحهای شریف و بزرگی چون سیاوش درمی‌یابند چرا « در عفو لذّتی است که در انتقام نیست » . درونهای کینه‌توز از عوالم مردمی که مهر می‌ورزند و کینه‌ها را می‌بخشند بی‌خبرند وهرگز به کنه این سخن حافظ نمی‌توانند رسید که گفت :

وفاکنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم

که در طریقت ما کافری است رنجیدن

سیاوش درتوران‌نیز باافراسیاب برسر پیمان استوارمی‌ماند ، حتّی‌وقتی افراسیاب ـ به‌فریب گرسیوز ـ با او به‌نبرد برمی‌خیزد سیاوش چندان به‌اصول مردانگی و شرافت اخلاقی پای‌بندست که نه خود به‌تیغ و نیزه دست می‌برد و نه به همراهان فرمان جنگ می‌دهد .

اگر حماسهٔ ملّی ایران تنها سیاوش را درخود پرورده بود باز هم گران‌قدر بود

و درخور تحسین. یاد سیاوش و ایرج، تعظیم تقوی و فضیلت است و زشت شمردن دروغ و خیانت. بدین سبب چند سال پیش دربارهٔ این جوانمرد بزرگوار و محبوب نوشته بودم: «بزرگی سیاوش در مردانه زیستن اوست. یک طرف ناپاکی و کامرانی است، یک سوی پاکمردی و بهتان و در آتش رفتن. جانبی پیمان شکستن و از خطر رستن را می‌بینند و سوی دیگر وفا به عهد و مردمی، برروی هم‌پیمانانِ عهدشکن تیغ نکشیدن، از سرِ پیمان نگذشتن و در این راه سر دادن. بدیهی است تنها از بزرگمردانی چون سیاوش ساخته است که راه انسانیت و شرف را، هر قدر پر خطر باشد، برگزینند و به بلند نامی زنده بمانند»(۱).

از سودابه که بگذریم، در داستان سیاوش، گرسیوز برادر افراسیاب مظهر بدنهادی و بداندیشی است. وی از آن گونه مردم حقیری است که درخشش هیچ کس را تحمّل نتوانند کرد وهیچ دو تن را باهم یکدل و مهربان نمی‌توانند دید. دیو رشک و خبث درون آنان را می‌آشوبد و به فتنه‌گری برمی‌خیزند. به قول فردوسی «زبان پُر دروغ و روان پُر گناه».

گرسیوز نیز از حشمت دستگاه سیاوش و از مهربانی افراسیاب با او در آتش حسد بود و بیکار نمی‌توانست نشست. در برابر همهٔ نواخت و ادب واحترام سیاوش افراسیاب را بر ضدّ او برمی‌انگیزد و سیاوش‌را به‌افراسیاب بدگمان می‌سازد تاافراسیاب به جنگ سیاوش که بدو پناه آورده است، لشکر می‌کشد. سیاوش گرفتار می‌شود. سپاهیان توران، پیلسم برادر پیران، افراسیاب را پند می‌دهند که از کشتن سیاوش درگذرد امّاگرسیوز ـ که در نخستین روزها نتوانسته بود کمان سیاوش را به زه کند (۶۰۲/۳) و در سیاوش‌گرد نیز سوارانش درگوی زدن و زوبین‌بازی و تیراندازی و کشتی‌گرفتن در برابر سیاوش و ایرانیان فرو مانده بودند (۶۳۲/۳ ـ ۶۳۵) ـ عقده‌ها

۱ـ رك: «چهره‌ای معصوم و روشن در شاهنامه»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد، شمارهٔ اول سال ششم (بهار ۱۳۴۹)، ۲۴.

در درون داشت ، از این رو افراسیاب را از نکشتن سیاوش بیم می‌دهد . سرانجام سیاوش به‌دست گروی زره ، پهلوان تورانی که در کشتی زبون سیاوش شده بود ، از پا درمی‌آید . گیاهی که از خون سیاوش می‌روید (۶۶۴/۳) «نهال مرموز باغ زندگی است و آیت امید بخش نیاز روح بشر» (۱) به‌برقراری حقّ و داد و کیفر یافتن بدمنشانی چون گرسیوز و افراسیاب .

افراسیاب که در اوستا گناهکار و از دشمنان بزرگ ایران است (۲) در شاهنامه به تندخویی و پیمان شکنی و بی‌رحمی متّصف است ، امّا در داستان سیاوش چهرهٔ او بیش از همیشه رنگ تیرگی و زشتی می‌پذیرد . ستمگریش با سیاوش ، مهربانی پیشین او و نیز حُسن رفتار پیران را با سیاوش از یاد می‌برد . وی حتّی به دختر خود فرنگیس شفقت نمی‌ورزد و فرمان می‌دهد در خانه‌ای زندانیش کنند و چندان چوبش زنند که «تخم کین» یعنی فرزند سیاوش ازاو فرو ریزد! (۶۶۲/۳، ۶۶۵) . فرنگیس به‌شفاعت پیران جان بدرمی‌برد امّا حماسهٔ ملّی ایران‌را تنفّراززشت کرداری افراسیاب وگرسیوز وکین‌خواهی لبریز می‌سازد . فردوسی نیز فریاد برمی‌آورد :

چپ و راست هرسو بتابم همی — سر و پای گیتی نیابم همی
یکی بد کند، نیک پیش آیدش — جهان‌بنده‌و بخت‌خویش آیدش
یکی جز به نیکی زمین نسپرد — همی از نژندی فرو پژمرد

(۶۶۴/۳)

اینک دلها همه از بغض ونفرت افراسیاب انباشته‌است . اگر دستی به دادگری از آستین برنیاید ، فضیلت و تقوی در معرض نابودی است ، یعنی حقیقت و داد از جهان رخت بربسته است و از دست دادن این امید بزرگ یعنی مرگ بشریّت . بدین سبب است که از پشت ابرهای سیاه کینه و بیداد ، خورشیدی درخشان می‌دمد

۱- زندگی و مرگ پهلوانان درشاهنامه ۲۲۳ .

۲- رک : حماسه سرایی در ایران ۶۱۸ - ۶۲۳ .

و فردوسی این امید ملّی را چنین مجسّم می کند :

شبی تیره‌گون ماه پنهان شده — به‌خواب‌اندرون مرغ و دام و دده
چنان‌دید سالار پیران به‌خواب — که شمعی برافروخته زآفتاب
سیاوخش بر تخت و تیغی به‌دست — به آواز گفتی نشاید نشست
که‌روزی‌نو آیین و جشنی نوست — شب زادن شاه کیخسروست

(۶۷۰/۳)

اکنون همهٔ امیدها و آرمانها متوجّه کیخسروست تا برمسند داد بنشیند. پس از سالها این آرزو تحقّق می‌پذیرد. گیو به توران می‌رود و کیخسرو را به ایران می‌آورد و کیکاووس تخت و تاج را به‌او می‌سپارد. در شاهنامه کیخسرو نمودار خوبی و دادگری ایزدی است که بظهور پیوسته است تا جهان را پُر عدل و آبادان کند، همان‌گونه که در روایات کهن توصیف شده است (۱). وی از تأیید یزدانی و فرّهٔ ایزدی برخوردار است ازاین‌رو از جیحون با اسب می‌تواند گذشت (۷۴۲/۳) و دژ بهمن را که جای دیوان است تسخیر می کند (۷۵۸/۳ - ۷۶۱). حق‌گزاری وی در برابر رستم و گیو و پیران (۷۴۸/۳، ۷۶۸، ۹۱۱/۴، ۱۰۱۵، ۱۰۴۶، ۱۰۵۹) درست نقطهٔ مقابل ناسپاسی کاووس است. سفر در سراسر کشور و آباد کردن ایران از نخستین کارهای اوست.

بگسترد گرد جهان داد را — بکند از زمین بیخ بیداد را
هر آن‌جا که ویران بُد آباد کرد — دل غمگنان از غم آزاد کرد
از ابر بهاری ببارید نم — زروی زمین زنگ بزدود و غم
زمین چون بهشتی شد آراسته — ز داد و ز بخشش پر از خواسته
جهان شد پر از خوبی و ایمنی — ز بد بسته شد دست اهریمنی

(۷۶۶/۳ - ۷۶۷)

۱- رك : کیانیان ۱۳۳ - ۱۳۶ ؛ حماسه سرایی در ایران ۵۱۵ - ۵۲۴.

همه بوم ایران سراسر بگشت — به آباد و ویرانی اندر گذشت
هرآن بوم و برکان نه‌آباد بود — تبه بود و ویران ز بیداد بود
درم داد و آباد کردش ز گنج — ز داد و ز بخشش نیامد به رنج

(۷۶۹/۳)

هنگامی که کیخسرو، طوس یا گودرز را برای کین‌خواهی سیاوش همراه سپاهی به‌توران می‌فرستد، یا با سپاهیان پیروز ایران، از جمله سفارشهای او این است:

نیازرد باید کسی را به راه — چنین است آیین تخت و کلاه
کشاورز یا مردم پیشه ور — کسی کو به رزمت نبندد کمر
نباید که بر وی وزد باد سرد — مکوشید جز با کسی هم نبرد
نباید نمودن به بی رنج رنج — که بر کس نماند سرای سپنج

(۷۹۳/۳ - ۷۹۴)

* * *

به هر کار با هر کسی داد کن — ز یزدان نیکی دهش یاد کن
نه مردی بود خیره آشوفتن — به زیر اندر آورده را کوفتن
ز پوشیده رویان بپیچید روی — هرآن‌کس که‌پوشیده‌دارد به‌کوی
ز چیز کسان سر بپیچید نیز — که‌دشمن شوددوست ازبهرچیز
نیاید جهان آفرین را پسند — که جویند بر بی گناهان‌گزند

(۱۳۴۷/۵)

در سراسر عمر کیخسرو، خشونتی ازاو بظهور نمی‌رسد، جز درمقام سرزنش طوس که برخلاف فرمان وی برادرش فرود را از پا درآورده بود (۸۴۶/۳ - ۸۴۷، ۸۷۲)، ونیز درتوجیه انتقام‌خون سیاوش که درحقیقت کوشش دراجرای عدالت‌است وکیفر دادن‌گناهکار. زیرا اگر کسانی چون افراسیاب وگرسیوز از پادافراه آسوده مانند اثری از حقّ و داد بجا نخواهد ماند و عالم انسانیّت زیان خواهد دید.

ببینید کیخسرو در نیایش خود در این باب چگونه می‌اندیشد و چرا به این کار دست می‌یازد:

همی گفت کای دادگر یک خدای — جهاندار و روزی ده و رهنمای
تو دانی که سالار توران سپاه — نه پرهیز دارد، نه ترس از گناه
به ویران و آباد نفرین اوست — دل بی‌گناهان پُراز کین اوست
بر این مرز با ارز آتش بریخت — همه خاك غم بر دلیران ببیخت
به‌بیداد خون سیاوش به خاك — همی ریخت تا جان ماکرد چاك
بپیمودم این بوم ایران بر اسپ — از این مرز تا خان آذرگشسپ
ندیدم کسی را که دلشاد بود — توانگر بُد ار بومش آباد بود
همه خستگانند ز افراسیاب — همه‌دل پُرازخون و دیده‌پُر آب

(۷۷۳-۷۷۲/۳)

سرانجام پس‌از چند جنگ، بدمنشانی چون گروی زره، گرسیوز و افراسیاب یکایک ازپا درمی‌آیند ونابود می‌شوند و پیروزی نصیب کیخسرو و ایرانیان می‌گردد. امّا وی با تورانیان زینهارخواه نیز جوانمردانه رفتار کرد و امانشان داد وگفت:

نیم من به‌خون شما شسته چنگ — نگیرم چنین کار دشوار تنگ
همه یکسره در پناه منید — اگر چند بد خواه گاه منید

(۱۲۶۸/۵)

برخلاف جمشید وکاووس که به‌خویشتن فریفته شدند و فرّهٔ ایزدی را از دست دادند (۲۵/۱ - ۲۷، ۴۰۹/۲ - ۴۱۱)، کیخسرو با همه پیروزی وکامیابی هیچگاه از یاد یزدان فارغ نیست وازاو یاری می‌خواهد، خاصّه درهنگام فتح وتوانایی خداوندرا سپاسگزارست که به‌او چنین توفیقی ارزانی داشته است (۱۱۹۱/۵، ۱۲۶۸، ۱۳۲۲ - ۱۳۲۳، ۱۳۳۹، ۱۳۷۳، ۱۳۸۱، ۱۳۹۷، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۹).

پایان کار کیخسرو نیز جالب‌توجه است و حالتی‌است نظیر اولیاء ومردان‌خدا.

پس از آن که همگان را به دادگری می‌خواند، جهن پسر افراسیاب را به حکمروایی توران برمی‌گزینند به‌شرط آن که «داد مظلوم و درویش را» بدهد (۱۴۰۲/۵).

آنگاه چون همه چیز زندگی را زودگذر و ناپایدار می‌بیند اندك اندك از جهان ناامید می‌شود و برای نیایش و آمرزش خداوند فراغتی می‌جوید، مثل بودا و ابراهیم ادهم. در عالم خواب، سروش نیز او را همّت می‌دهد. دیگر خواهش ایرانیان و اندرز زال دراو اثرنمی کند. پادشاهی را به‌لهراسپ می‌سپارد و ایرانیان را به‌گرد او فرامی‌خواند.

اجازه فرمایید برخی از وصایای اورا هنگام نثارگنج سیم و زر به عرض برسانم:

چو بگشاد آن گنج آباد را — وصی کرد گودرز کشواد را
بدو گفت بنگر به کار جهان — که با آشکارا چه دارد نهان
گهی گنج را روز آگندن است — به‌سختی و روزی پراگندن است
نگه‌کن رباطی که ویران بود — پلی کان به نزدیك ایران بود
دگر آبگیری که باشد خراب — از ایران و از رنج افراسیاب
دگر کودکانی که بی مادرند — زنانی که بی‌شوی و بی چادرند
دگر آن کش آید به پیری نیاز — زهر کس همی دارد او رنج باز
بر ایشان در گنج بسته مدار — ببخش و بترس از بد روزگار
نگه‌کن به‌شهری که‌ویران‌شدست — کنام پلنگان و شیران شدست
دگر هر کجا رسم آتشکده‌ست — که‌بی‌هیر بدجای ویران شدست
سه دیگر کسی کو زتن بازماند — به روز جوانی درم برفشاند
دگر چاهساری که‌بی آب گشت — فراوان بر او سالیان برگذشت
بدین گنج سیم و زر آباد کن — درم‌خوار کن، مرگ را یاد کن

(۱۴۲۶/۵ ـ ۱۴۲۷)

از آن پس کیخسرو به کوه رفت. شبی را با پهلوانان گذراند و دیگر روز وی‌را نیافتند. «نیك‌نام»[1] نامیده می‌شد، نیك‌نام زیست و نیك‌نام رفت.

۱- خسرو husrûv در پهلوی یعنی نیك شهرت.

بیا تا جهان را به بد نسپریم به کوشش همه دست نیکی بریم
نباشد همی نیک و بد پایدار همان به که نیکی بود یادگار

(۶۱/۱)

* * *

فردوسی در شاهنامه آیینه‌ای از پسندها و ناپسندها در برابر ما فراداشته‌است ، بصورتهای گونه‌گون که بنده کوشیدم کوهی را به مویی نشان دهم و نمی‌دانم تا چه حد توفیق یافتم . همهٔ شاهنامه در ستایش نیکی ونکوهش بدی است و این اندیشه درداستانها منش و رفتار اشخاص داستان ، پیش‌آمدها ، تصویرگریها ، اشارات و همه جا بنوعی جلوه‌گر است .

شاهنامه در بزرگداشت مردمی است و اندیشه‌ها و خویهای پاك و ایزدی یعنی گرامی شمردن دادگران ، وطن‌دوستان ، جوانمردان و همهٔ کسانی که چنین اندیشیده و به‌این منشهای شریف خدمت کرده‌اند ـ از هر طبقه وگروه ، از برترین کسان گرفته تا فرودست‌ترین آنان .

شاهنامه نه‌تنها مارا به‌فرهنگ ایران که چنین‌افکار بلندی را پرورش‌داده دلبسته می‌سازد ، بلکه از لجّهٔ دنیای فرودین به اوج انسانیّت و روشنایی و زیبایی رهبریمان می کند ـ یعنی جهان راستی و جوانمردی ، جهانی که برموری دانه‌کش رحمت می‌آورد که «جان دارد و جان شیرین خوش است» واز پاداش و پادافره نیز فارغ نیست و ندا درمی‌دهد «که بر بدکنش بی‌گمان بد رسد» .

بیهوده نیست که ارنست‌رنان[۱] متفکّر ودانشمند فرانسوی می‌نویسد: «فردوسی مظهر اصالت نژاد ایرانی است . به افتخار و معنویّت ایمان دارد . بشردوست است و انسانی فکر می کند . خوبی را صمیمانه دوست دارد و پیشرفت مدنیّت را مأموریت

۱- Ernest Renan

وهدف واقعی بشر می‌داند»[۱] ؛ یا سنت بوو[۲] منتقد معروف فرانسه پیشنهاد می کرد که پانتئون[۳] ، آرامگاه بزرگان فرانسه را باید دوباره ساخت و آن را بزرگتر کرد تا پرستشگاه ذوق «تمام آدمیان شریف و بزرگوار باشد ، تمام کسانی که بر میزان لذتها و معیارهای فهم بشری ، بطرز شایان و قابل دوام ، افزوده‌اند» - از جمله فردوسی که حماسه‌ای عظیم آفریده است[۴] .

۱- به نقل شجاع الدین شفا ، ایران در ادبیات جهان ، تهران (ابن‌سینا) ۱۳۳۲ ، ج ۱ ، سرآغاز کتاب.

۲- Sainte-Beuve

۳- Panthéon

۴- فردوسی و حماسهٔ ملی ۳۵۱-۳۵۲.

لزوم معرّفی مَبادی و اصول انسانی و اخلاقی ادبیات فارسی بدانشجویان و فارغ‌التحصیلان رشته‌های غیر ادبی

از

دکتر احمد مهدوی دامغانی

به حُضور شریف اُستاد الأساتید
عـلّامة‌العلماءِ حضرت آقای همائی
ادام الله تعالی ظلّه تقدیم می‌شود.
احمد مهدوی دامغانی

در مجلسی چنین، در پیشگاه استادان و نقّادان ادب، بنده‌را جسارت تصدیع نبود خاصّه آنکه قصد بیان مطلب تازه و نکتهٔ نگفته‌ای را ندارم، زیراکه عرایضم در تأیید و تجدید همان سخنان سخنرانان گرامی پارسال وامسال در همین محفل محترم‌است، امّا، اوّلاً باجابت تقاضای اکید جناب آقای استاد دکتر محقّق حفظه‌الله تعالی رئیس فاضل وگرامی این انجمن (که انشاءالله خداوند بر عِدّه و عُدّه آن بیفزاید) و ثانیاً از باب فایده احتمالی که بر تکرار و تأکید مترتّب می‌شود، بحُکم: «گرچه دانی که نشنوند بگوی»، و بامیّد آنکه عرایضم گرد ملالی بر آئینه خاطر شنوندگان گرامی ننشاند کلمه‌ای چند دربارهٔ «لزوم معرّفی مبادی واُصول انسانی واخلاقی ادبیّات فارسی به‌دانشجویان و فارغ‌التحصیلان رشته‌های غیر ادبی» باجمال عرض می کنم و از توجّه وحوصله‌ای که برای استماع آن بذل خواهید فرمُود سپاس می‌گزارم.

* * *

گمان نمی‌رود که کسی در این مسئله که ادبیّات هر قوم نمودار اتمّ عادات و آداب واخلاق آن قوم ، که اکنون کلمه «فرهنگ» را برای بیان مجموع آن آداب و عادات بکار می‌برند ، می‌باشد تردید کند و بی‌شکّ فرهنگ هر قوم هر قدر هم که آن قوم جدیدالولاده و تازه بدوران رسیده باشد بازطبعاً ریشه‌های ثابت و اصیلی درمیان مبادی زندگی آن قوم از شرایط اقلیمی و وضع معیشت و زبان و معتقدات دینی و سنن ملّی و یا تخیّلات و افسانه‌های حماسی آن قوم (اگر داشته باشد) دارد که قوام و دوام آن قوم با دوام وقوام آن «فرهنگ» ملازمه عقلی دارد ووقتی صحبت از زنده‌بودن فرهنگ ملّتی در میان است مُراد آنست که افراد آن ملّت صورةً و اخلاقاً خودرا به رعایت و حمایت آن فرهنگ مقیّد و متعهد می‌شناسند و در پندار و گفتار و کردار خود از آن جزءً و کُـلّاً پیروی می کنند واز صمیم قلب به‌آن مؤمن می‌باشند و برای حفظ وابقاءِ آن مجاهدت می‌ورزند، و ، بدین‌طریق فرهنگ ملّی در قالب و صورت مردمان با فرهنگ آن ملت تجلّی می کند و به‌حیات خود ادامه‌می‌دهد . صورت کامل و هیکل جامع فرهنگ هرملّت وقوم ، ادبیّات اوست که آئینهٔ تمام‌نمای آن فرهنگ‌است ازکلمه «ادبیّات» همان معنی اخصّ را ، در محدودترین مدلول خودکه عبارت از نظم و نثر معهود سنّتی که متکفّل بر بیان داستانهای تاریخی ملّی و مذهبی و افسانه‌های عاطفی عاشقانه و یا حکیمانه ، و قصص و اساطیر باستانی هرقوم است ، اراده می کنم و البتّه وظیفه هرفردی ازآن قوم و نوع حفظ و حراست و پایدار نگهداشتن آن فرهنگ بقدر وسع وطاقت اوست زیراکه «ملیّت» چیزی جُز مجموعه همان «فرهنگ ملّی» نیست .

ملّت گرامی وکهن ایران که اگر غنی ترین ملل عالم از لحاظ دارا بودن چنین فرهنگ اصیل نباشد بی‌شکّ در طراز اوّل از غنی ترین ملل عالم در این‌باره قراردارد همواره در پرتو احیاءِ و زنده نگهداشتن همین فرهنگ واقامه شعائر ملّی مربوط به‌آن به‌حیات خود ادامه داده‌است و با حیات خود نه‌تنها به‌حیات آن فرهنگ غنی وبی‌نظیر ادامه و استمرار بخشیده است بلکه اگرگفته شود که در حال حاضر تنها ضامن بقاءِ ،

و یگانه حافظ حیات قسمتی از پدیده‌های فکری واصول مسلّم حیات روحی و معنوی بشر متمدّن ، چون ، فلسفه و حکمت اسلامی و تصوّف و عرفان اسلامی ایرانی ، فقط وفقط ملّت ایران وفرهنگ ایرانی‌است قطعاً مبالغه نبوده و سخن گزافه‌ای نیست و البتّه در فرهنگ ایرانی بایستی داستانها و منظومات عارفانه و عاشقانه راکه گل سرسبد و گوهر واسطةالعقد ادبیّات اوست زیباترین مظهر تجلّی لطافت روح و ذوق سلیم آن شمرد بنابراین به‌حکم وظیفه الزامی و فریضهٔ عینی ، هر فرد ایرانی باید به حسب امکان و استعداد خود ، بمنظور زنده و پاینده نگهداشتن فرهنگ ملّی خود از خرمن پربار ادبیّات‌فارسی‌خوشه‌چینی واز آن منبع فیّاض جرعه‌نوشی کند ودراین موضوع هیچکس و به هیچ عنوان از آموختن اجباری یک حدّاقل لازمی ، از معلومات ادبی ، مستغنی ویا مستثنیٰ نیست چراکه فراهم آمدن زیربنای اعتقادات ملّی هرکس و، تخلّق نفس خوپذیر او به‌آداب و سنن حسنه اخلاقی از همین طریق است ولاغیر .

چندین سال است که در سرتاسر عالم واز جمله درکشور عزیز ما ایران این مسئله که رشد و ترقّی روحی و اخلاقی ملل و جوامع نه تنها با رشد و پیشرفت صنعتی و اقتصادی آنان دوشادوش و متناسب نیست ، بلکه بعضاً نیز نسبتی معکوس یافته است مسئله روز شده و چاره‌جوئی برای دفع آن ، همّ واحد مصلحان واندیشمندان و جامعه‌شناسان گردیده است .

گرچه مبنیٰ و ملاك واحد است ، ولی به دیگر ملل و جوامع نمی‌پردازم ، چون معرفت لازم برحال آنان را ندارم ، امّا در ایران ، آیا می‌توان این مسئله را باموضوع جدائی تدریجی و روزافزونی که میان طبقه میانسال و نسل جوان و هرچه جوان‌تر ما ، بافرهنگ ملّی واصیل‌ایرانی وادبیّات‌فارسی روی‌داده‌است وابسته ومرتبط ندانست؟

در ایران ، گاه در باب مسئله جوانان که بی گمان گرفتاری مهمّ و عامّة البلوای اکثرممالک پیشرفته ودرحال پیشرفت‌است ، زیاده‌روی‌های غیرمستند وخیال‌پردازیهای موهوم و مقدّمه‌چینی‌های بعید وناتمام واستنتاجات نادرست می‌کنند تا بدانجاکه به‌عبث

بعضی‌ها ، کار را به‌فرضیه تنزّل و انحطاط نوع و تربیت‌ناپذیری طبقه جوان (حتّی با گذشت روزگار هم) می کشانند و علناً و بی‌پروا می‌گویند و می‌نویسند که نسل امروز فاسد است و جوانان لاابالی ولاقیدند و جُز به تمایلات جسمانی و هوسهای نفسانی خود به چیزی سرگرم و پای‌بند نیستند ، وکمترین اطّلاعی از آداب و سنن ملّی و مذهبی ندارند ، و اندك رغبتی به‌فراگیری و تلقّی این آداب از خود نشان نمی‌دهند .

به‌راستی این توقّع بی‌جائی است که انتظار داشته باشیم که طبقه‌ای که تنهابه‌سبب سهل‌انگاری و بی‌اعتنائی مربیّان ومعلّمانش ، در تعلیم و تلقین همان‌فرهنگ ملّی به‌آنان ، واصرار مستمرّ ایشان در این تقصیر (و بلکه اجازه بدهید بصراحت بگویم «جُرم») در بیشتر شئون و اصول مادّی و معنوی و اجتماعی ، از اصل خود دورمانده وبدبختانه باز به‌سبب همان عوامل «موجده» ، که علل و عوامل «مُبقیه» نیز هستند ابدآجوینده‌ٔ روزگار وصل خویش نیز نیست ، بخودی خود بی‌هیچ وسیله و راهنمائی و ترغیب ، خلق و خوی ملّی و فرهنگ‌اصیل ایرانی را فراگیرد و به‌آن گردن نهد و پای‌بندبشود .

اگر از افراط در فرنگی‌مآبی (یا بقول مرحوم مغفور دکتر سیدفخرالدین شادمان که روانش‌شاد و یادش گرامی‌باد: غرب زدگی) وازتفریط در مقدّس مآبی وآخوندبازی صرفنظر کنیم (بنده از نظر روحی ، البتّه خود را آخوند معتدلی تصوّر می کنم و از این موضوع و انتساب نه تنها شرمسار نیستم بلکه بسیار هم سرفرازم) ، به‌جرئت وباکمال رسائی و سربلندی می‌توانیم بگوئیم ، و البتّه می گوئیم و از عهده‌اش هم بیرون می‌آئیم ، که ، خلقیّات ذاتی‌ما ایرانیان در جمیع صفات وشئون ومظاهر عالیه‌ٔ انسانی ازیکتاپرستی و وطن‌دوستی و عفّت و شجاعت و عشق و وفاداری و فداکاری و مقدّم داشتن مسائل معنوی بر موضوعات مادّی و حمایت از حقّ و ایثار غیر برخود ، و آزادی و آزادگی و دستگیری از مظلوم و پاس‌داری حرمت بزرگان و بزرگتران و شفقت بر خردان و خردسالان و رعایت عهد و پیمان و بخشش و بخشایش و دیگر محاسن و مکارم اخلاق در نهایت درخشندگی وکمال ، و حدّ اعلای صفا و اعتدال است و هیچکس ، حتّی

دشمنان ما نیز هیچگاه منکر این فضایل نشده‌اند.

تنها دلیل آشکار و یگانه سند غیر قابل انکار تعلّق این صفات به ملّت ایران فقط، همین آثار ادبی کهن موجود ما از منظوم و منثور است که به هریک از آنها که بنگریم می‌بینیم مبتنی بر یک یا چند اصل از همین اصول انسانی و مکارم اخلاقی است و داستان یا داستانهای موضوع درآن اثر برآن محور می‌گردد، پس شناساندن وفهماندن این آثارگرامی و نازنین، به همه افراد ملّت عموماً و به‌طبقه تحصیل کرده و با سواد خصوصاً و به‌آن دسته ازطبقات عالم ومتخصّص که رشته تحصیلی و تخصّصی‌شان غیراز ادبیّات است بالاخصّ، فریضه ذمّه و وظیفه مسلّم ما معلّمین ادبیّات است.

بنده نمی‌دانم از فلان جوان یا کامل مرد ایرانی که در رشته‌هائی جز از ادبیّات در ایران و یا خصوصاً در خارجه تحصیلات عالیه کرده است که در اینصورت اخیر بهترین ایّام جوانی وقسمت عمده عمرخوپذیر خودرا در خارج از وطن گذرانیده است ودر تمام آن مدت نامی از فردوسی وسعدی ونظامی و حافظ و جامی و غزالی و سنائی و ناصرخسرو نشنیده و سطری ازآثار این بزرگان را ندیده و نخوانده، ویااگرهم ندرةً خوانده، غالباً آن‌را نفهمیده است، چگونه انتظار می‌رود که پس از فراغ از تحصیل ویا در مراجعت به‌وطن، فقط دراثر حشر و معاشرت با هم‌وطنانی که اکثراً در بیشتر شرایط مانند خود او هستند، و یا فقط از راه ترویج نارسا و ناقصی که دستگاههای ارتباط جمعی (آیااین کلمه «رسانه» یا «رسانه‌های گروهی» که اخیراً ازرادیووتلویزیون شنیده و در روزنامه‌ها خوانده می‌شود به‌همین معنی ارتباط جمعی و تبلیغات است؟) از زبان و ادب فارسی بعمل می‌آورد، خلق و خوی ایرانی بپذیرد ویا بقول جناب آقای نخست وزیر که عبارت بسیار خوبی در خصوص مورد به‌کار بُرده‌اند: (برای مسائل ایرانی راه حلّهای ایرانی) بجوید؟

بی‌توجهی این طبقه از باسوادان مملکت به ادب فارسی تا بدان جاست که قطعاً شما هم مانند این بنده درمحکمه فلان طبیب مشهور و دفتر فلان مهندس معروف (جوان

یا میانسال) تحصیل کرده خارج دیده و بسیارهم دیده‌اید که علاوه برقفسه محتوی کتابهای مربوط به‌فن خویش در آنجا خواه برحسب سلیقه شخصی ، خواه به رعایت همسر یا مشتریان فرنگی (وغالباً نیز باشارت « مهندس دکوراتور ») قفسه‌ای هم پُر از کتابهای ادبی فرنگی فراهم شده است . حال اگر این طبیب یا مهندس تحصیلکرده درکشور فرانسه باشد فی‌المثل کتابهای او عبارتست از :

Père Goriot , Les Misérables , René , Rouge et Noir , Nourritures Terrestres , Médécin Malgré

و رسالاتی چون :

Malade Imaginaire , Britannicus , Phèdre

و امثال آن و حتّی گاه مجموعه مؤلفات نویسندهٔ مشهور که بصورت خیلی مرغوب و مزیّنی هم چاپ و بعنوان Oeuvres Complets برای‌فروش عرضه می‌شود ومجموعه‌های دائرةالمعارف‌ها و لاروسّ‌های متنوع و اخیراً هم دوکتاب بسیار فروخته شده (= Best Sellers) یعنی « Emmanuelle » و « Histoire d'O » درآنست که البتّه همه آنها باستثنای این دو اخیرالذّکر (که درآنها « مآرب اُخریٰای » منظور است) از آثار درجه اول ادبیات فرانسه است . و یا اگر فارغ‌التحصیل از آمریکا باشد کتابهای نویسندگان بنامی چون :

Dreiser , Hemingway , Steinbeck و Fast , Poe , Twine

زینت‌بخش آن قفسه‌است ولی درکنار این کتب نه‌تنها ازآثار درجه‌اول وگلهای سرسبد ادب فارسی چون شاهنامه و بوستان و مثنوی وکلیات سعدی وحافظ و خمسه نظامی خبری نیست بلکه حتی از انوار سُهیلی و موش وگربه عبید زاکانی و زهره و منوچهر ایرج میرزا وحتی عارفنامه اوکه درجمله ومجموعاً ازلحاظ محتویٰ ولفظ ومعنیٰ ازبسیاری ازآن کتابهای فرنگی که نام بردم چیزی کمتر ندارد نیز نشانی نیست .

البتّه این‌طبیب گرامی و یا مهندس‌عزیز لای همان‌کتابهای فرنگی‌راهم بازنمی کند

زیراکه نظر او تزیین دفتر کار بر حسب سلیقه‌های مذکور است که از آن جمله است «جمع کُتب» [۱] .

باید دید و پرسید چرا چنین است ؟ آیا این طبیب شریف و یا آن مهندس وطندوست نجیب ، واقعاً به‌آثار ادبی ملّی و به‌تجلّیات روحی ملت و مردم و نیاکان خودکه از خلال همین آثار ادبی بر عالم پرتو افکنده است ، بی‌علاقه و بی‌اعتنا است ؟

یقین است که همگی با بنده هم‌عقیده هستید که ابداً چنین نیست و بلکه همگی می‌دانیم که علت بی‌علاقگی اینان به‌ادب‌فارسی و بی‌خبری‌شان ازوجود این دریای موّاج بی‌کران تنها دو چیز است در درجه اول تقصیر معلمین ادبیّات فارسی و بسیاری از دستگاههای مملکتی که طبعاًیاوضعاً باید متکفّل وعهده‌دار ترویج و اشاعه ونشروتفسیر وسهل‌التّناول کردن این آثار باشندکه غالباً در انجام این وظیفه سهل‌انگاری می کنند ودر درجه دوم قُصور خود طبقه مذکور یعنی فارغ‌التحصیلان از رشته‌های غیرادبی ، وچون بر «قاصر» حَرَج و مؤاخذه نیست بالبداهه حرج و مؤاخذه و ملامت متوجّه «مقصّر» است که ما معلّمان ادبیّات ، و آن دستگاهها باشیم اگر هنوز «مستقّلات عقلیّه» باصالت و بداهت خود باقی است ، واگر هنوز فضائل اخلاقی ومکارم نفسانی اعم از ذاتی واکتسابی و اعمّ از اینکه آن فضائل مبتنی برسنّت‌های ملّی باشد یامذهبی ارزش خود را حفظ کرده است و هنوز هم می‌توان همان فضایل را مایه نجات آدمی از آفات و شرورگوناگون شناخت ، و اگر هنوز هم در این عالم جائی برای «عاطفه» و «احساس» و «دل» و «ذوق» و «حال» باقی مانده است ، پس باید آن اُصول و سنن وفضائل و عواطف را از بهترین راه و با آسان‌ترین وسیله به طبقهٔ جوان آموخت و فهماند ، آیا راهی کوتاه‌تر ، و وسیله‌ای آسان‌تر از نشر و ترویج آثار ادبی‌فارسی که همه

۱- نمی‌دانم این بیت از کیست ؟

در رفع حُجُب کوش نه در جمع کُتب

کز جمع کتب نمی‌شود رفع حُجُب

مبتنی بر عفّت وتقویٰ وشرافت و شجاعت ووفا وصفا ودیگر جنبه‌های ملکوتی وعاطفی روح انسانی است ودرآن همهٔ این فضایل ومکارم درقالب داستانهای دلکش وروح‌پرور به‌بهترین صورت مجسّم و نمایان شده در دسترس ما هست ؟

تا کی باید نشست و شاهد زوال و از میان رفتن میراث عظیم ملّی و کم شدن و کاستی گرفتن علاقه‌واقبال عامّه‌مردم فارسی‌زبان و به‌ویژه طبقه تحصیلکرده وباصطلاح متداول امروزه طبقه intellectuel و Elite به آثار اصیل ادب فارسی و اصول اخلاقی و مبادی عاطفی و تعالیم انسانی مندرج ومنطوی درآن ، وناشناخته ماندن و مجهول‌القدر بودن پدیدآورندگان آن آثار بود ؟ تا کی هر دسته از مسئولان و مقصّران می‌تواند این وظیفه و مسئولیت را متوجه دسته دیگر بداند وگناه و تقصیر خود را گردن این و آن بگذارد ؟ از چند سال پیش نیز عذر تازه و بهانه کودکانه‌ای برای ما مقصّرین پیدا شده‌است وآن‌اینست که پیدایش اندیشه‌های‌نوین والتزام به‌لوازم زندگی ماشینی‌وتکنیکی و نفوذ تکنوکراسی در تحوّل مملکتی ،ونوجوئی جوانان مانع پیشرفت ادب‌اصیل‌فارسی و ادبیّات بی‌نظیر ایرانی درمیان آن طبقه شده است !! این حرف یعنی چه ، مگر سیر فکری بشر یاقوم ایرانی دوازده سیزده قرن هم‌چنان یکنواخت وثابت ، متوقّف مانده بود وحالا به‌یکباره در همین بیست سی‌سال اخیر و باظُهور شاعران نوپرداز سلّمهم‌الله تعالی ، آغاز به‌جُنبش و جهش کرد ؟ آیا مایه‌های ذوقی طبع لطیف ملّت‌ایران دراین مدت درحال خُمود وجُمود بود وحال ناگهان موج نوگرائی موجب انفجار وفَوران آن شده است ؟ و چون این نوگلهای خندان ببازار آمده است آن کهنه‌گلستان بارور و برومَند ، مهجُور و دِل‌آزار گشته است ؟

بُزرگ و بزرگوار ملتی که در طیّ شصت قرن تمدّن مداوم و متکامل ودرطول بیست و پنج قرن تاریخ مدوّن و مشعشع خود با دَه‌ها و شاید صدها جریان حادّ فکری اعمّ از دینی و فلسفی و مذهبی و ادبی و اجتماعی ـ که هریک نسبت بجهان قبلی و مقدّم برخود طبعاً نو و تازه بوده‌است مواجه شده و آنرا بی‌هیچ تعصّب ناروائی بقبول تلقّی

کرده وسپس براساس ذوق سلیم و بمقتضای سلیقه لطیف خود آن را صافکاری و صیقل زده و تلطیف کرده و سپس آن را بر طبع ظریف خود منطبق ساخته و پذیرفته است، مگر اکنون از استقبال اندیشه‌های نو قرن حاضر می‌هراسد؟ و خود را از بیم برخورد آن به‌کنار می‌کشد که مبادا این نوگرائی‌ها اورا از توجّه به‌میراث کهن و فرهنگ ملّی خود بازدارد، مگر حکومت و قضاوت عقل سلیم بر حُسن و قُبح از میان رفته است؟ دراین مقام نو و کهنه چه معنی دارد؟ خوب و بد در هیچ چیز نوی و کهنگی ندارد، در ادبیّات نیز هم، خوب خوب است و بد بداست، لفظ غریب و نامأنوس و ترکیب مغلق و معقّد و تألیف ضعیف و معنی ساقط، شعر کُهَن اثیر اخسیکتی و مجیر بیلقانی و قوامی‌رازی ونثر کُهنه وصّاف راکه متعلق به‌هشت‌وشش قرن‌پیش‌است بد ومزخرف و غیرقابل‌اعتناءِ ساخته وآن‌را به‌بادفراموشی داده‌است ولفظ مأنوس و ترکیب منسجم و روان و معنی والا و مضمون دلنشین، شعر بهار و رهی و امیری فیروزکوهی را با همه نوی و تعلّق آن به‌قرن حاضر (و انشاءالله به‌قرن پانزدهم) خوب فاخر و جاودانی ساخته است «شاخ گل هرجاکه می‌رویدگل است» موضوعی که این‌جا مطرح‌است این نیست که چون دسته‌ای از مردم وجوانان ما و برخی از اُدبای ما وحتّی یکی دو تن از آنانکه برحسب قاعده باید از پاسداران غیور ادب سنتی «و به اصطلاح کلاسیک» ما باشند، نوجُو شده و طرفدار شعر نواند پس چه کنیم که نوگرایان کهنه‌گرا شوند، و یا آن پاسداران بی‌مهر مستبصر گردند و بر سر سنگر خود بازآیند، یا چه سان میان کهن‌گرایان و نو پسندان التیام بخشیم و آنان را بایکدیگر تطبیق و تلفیق کنیم.

ابداً چنین‌مطلبی نباید عنوان شود زیراکه برچهرهٔ درخشان ادب ملّی ورخسار زیبای زبان فارسی عزیز ما هرچیز خوبی به‌جای خویش نیکو و در حکم خطّ و خال و چشم و ابروی آن‌است آنچه خوب است خودبه‌خود جاودانه خوب می‌ماند وبدهمیشه بداست وخودبه‌خود باقی نمی‌ماند خدای تعالی درمقام تمثیل فرموده‌است «کلمةً طیّبةً کشجرة طیّبة اصلُها ثابت و فرعها فی السّماء تؤتی اکُلَها کلّ حینٍ باذن ربّها...

و مثل کلمةٍ خبیثةٍ کشجرة خبیثةٍ اجتثّت من فوقِ الارضِ مالها من قرار[1] و به‌قول سیدالشعراء امیری‌فیروزکوهی درباره شعرخوب و بد، روزگار وطبع وذوق هرملت :

راند آن‌راکه سُست‌پیوند است ماند آن را که سخت بنیاد است

و به‌گفتهٔ آن شاعر تازی (و معذرت می‌خواهم از استشهاد به‌شعر عرب در این مقام و محفل)

یموتُ ردیءُ الشعرِ مِن قبلِ اهله و جیدُّهُ یبقی وَ اِن مات قائِلُه

بی‌جهت پای نو و کهنه را در این‌جا به‌میان نکشیم ، گرفتاری اینست که بسیاری از همین جوانان و میان‌سالان که به شعر نو و تعبیرات نو متمایل و متوجّهند ، به علّت ناتوانی که در درست خواندن و درست نوشتن زبان فارسی به آن دچارند و به سبب دورافتادگی و انقطاعی که به‌علل مختلف از فرهنگ ملی ما دارند (و این دومسئله علّت ومعلول و لازم‌و ملزوم یکدیگرند) ، حتّی از همین افکار و اشعار نو (که‌بعضاً محتوی بر معانی لطیف و دلچسبی هم هست) تلقّی صحیح و برداشت درستی نمی‌توانند داشته باشند وازاین‌هولناک‌تر آنکه طبقات عظیم‌و گسترده‌ای از اجتماع ماکه درشمار دانشمندان یا متخصّصان یا دانشجویان در رشته‌هائی غیر از ادبیّات هستند. بکلّی از ادبیّات عاری و روگردانند ودرنتیجه از احساس و درک اندیشه‌های لطیف و متبلور قوم‌ایرانی و پذیرش اصول و نمودارهای فرهنگ ملی ما بی‌بهره و عاطلند و بالضروره نمی‌توانند حامل و ناقل فکر و فرهنگ و تمدن ما به‌نسل بعدی باشند ، ازاین‌رو است که فریضه علی ذمه هریک از ماکه دراین مجمع گردآمده‌ایم و هزاران تن امثال ماکه دراطراف واکناف این‌مملکت پهناور ودیگرنقاط عالم به‌وظیفه تعلیم‌و ترویج ادب‌فارسی می‌پردازیم و بدین فنّ شریف عشق می‌ورزیم آن‌است که ما و دستگاه‌های ممحّض و مجهّز برای این تعلیم و ترویج لااقلّ به اندازه فی‌المثل یک نماینده فلان کارخانه داروسازی در مقام معرّفی و تبلیغ کالای خود باشیم و مختصّات و محاسن و بنیادهای انسانی واصول اخلاقی

۱- قرآن مجید آیه ۲۴ - ۲۷ سوره ابراهیم

و نمودارهای عاطفی موجود درادبیّات فارسی‌را مرتباً ومستمراً باطّلاع دیگران برسانیم و تاآنجاکه از دستمان برمی‌آید بدین بازار کاسد و کم خریدار رواج و رونقی دهیم. اگر هم‌چنانکه آن پزشک که هرروز بمحض اینکه پشت میز کار خود می‌نشیند، توده‌ای از نمونه داروهای‌نوساخته یانوببازار آمده را به‌ضمیمه ورقه مشخصات و معرّفی آن‌داروها (=بروشور) برآن‌می‌بیند ودرنتیجه بصورت مداوم درجریان وجود و ورُود داروهای جدید قرار می‌گیرد و شناسائی‌اش به‌دارو و درمان هر روز بیشتر از پیش می‌شود ما نیز بتوانیم به‌سهم خود اقلّاً سالی‌یکبار به‌همین پزشک یامهندس‌شریف وماهی یاسه‌ماهی یکبار به‌دانشجویان عزیز دانشکده‌های پزشکی وفنّی وکشاورزی وحتّی حقوق نمونه‌ها و «اشانتیون»ها و شاخ گلهائی ازگلزار ادب فارسی تقدیم کنیم و بالنّتیجه عاطفه‌وذوق و روح آنان را با تأثیر دلپذیری که بدایع و روائع عاطفی و غنائی و عاشقانه شعر و نثر فارسی داردکمی هم که شده باشد متأثّر سازیم مُحالست که آنان پس‌از چندبار دریافت مجّانی و نامنتظر، دیگرخود دربدر به‌دنبال این‌دسته‌گلها نگردند وازجان‌ودل خریدار آن نشوند و بدین‌صورت این اشخاص آن حداقلّ لازم راکه در آغاز عرایضم بدان اشاره‌کردم درمدت نسبةً کوتاهی یادگرفته و از برکات آن برخوردار خواهند شد.

چرانباید این‌انجمن یادیگرمصادرصالح لااقل‌سالی‌یکبار (فی‌المثل‌مقارن عیدنوروز چندداستان یا چندصفحه منتخب‌وملخّص (به‌حد اعلای تلخیص) ازشاهنامه‌یابوستان یا حدیقة‌الحقیقه یاهفت‌اورنگ یا تذکرة‌الاولیاء یا ترجمه تاریخ طبری ویابیهقی یا کیمیای سعادت یا از تفاسیری فارسی چون تاج‌التراجم وکشف‌الاسرار و سورآبادی و امثال این‌کتابها را با حواشی لازم ومفید و غیر مُملّ و به صورت قابل فهم برای طبقه غیر اهل فنّ ادب، درجزوه‌های سهل‌التناول و به‌زیباترین وجه ممکن به‌چاپ نرساند ومجّاناً میان آن طبقات پخش نکنند؟

آخر چگونه باید به آن طبیب و مهندس و قاضی و وکیل دادگستری و استاد فیزیک و دانشیار دانشکده‌کشاورزی و دانشجویان رشته‌های مختلف علمی و عملی با

آن همه برنامه‌های سنگین که تمام وقت آنان را بخود مصروف می‌دارد و غالباً برایشان فرصتی باقی نمی‌ماند امکان و فرصتی داد که در آن فرصت بصرافت طبع بدنبال خواندن و فهمیدن ادبیّات زبان مادری خود بروند و درنتیجه از تخلّق بخلق وخوی ملی دور و محروم نمانند ؟

دور ماندن این طبقات عظیم و مهمّ جامعه از خواندن و فهمیدن آثار ادبی ملّی موجب آن خواهد شد که برداشت و درك آنان از خصال و صفات ملی و نمودارهای تمدّن اصیل و درخشان ایرانی ، به‌طرز درست و واقع بینانه‌ای صورت بپذیرد و سپس خواه‌ناخواه تلقّی وطرز تفکّر و استنتاج ایشان در مسائل ملّی و اجتماعی وحتی‌انسانی صورت متفاوت ، و بعضاً متباینی با تلقّی و استنتاج اکثریت عظیم همین ملت از همان مسائل و موضوعات را به‌خود می گیرد و آن وقت کار به جدائی و تفرقه فکری میان طبقات ملّت می کشد که گمان نمی‌رود کسی به عظمت و اهمیت این خطر (که خداوند متعال ملت ما را از آن حفظ فرمایاد) واقف ، و به لزوم و ضرورت پیشگیری آن معتقد نباشد.

برای نیل به‌مقصودی که ما داریم یعنی شناساندن و نشرو ترویج آثار ادبی لازم و مفید بر آن‌طبقه از هموطنان خودمان ، که وُرود و توجّهی به‌ادب فارسی ندارند ، گمان می کنم انجام این خدمات در وُسع و طاقت این انجمن است ، به‌شرطها وشروطها وبحکم مالایدرك کُلّه لایترك کُلّه ، اقدام جهت تحقّق آن به‌نحو الاهمّ فالأهم از وظایف و لوازم غیر قابل تردید آن‌است :

اول ـ تلخیص وعُصاره کشی چند کتاب درجه‌اول داستانی از نظم ونثر به‌شرط مقدّم داشتن کتابهائی که جنبه عاطفی واحساسی در آن بیشتر ازجنبه‌های تحلیلی واستدلالی باشد ، از قبیل بوستان سعدی و خمسه نظامی و ویس و رامین گرگانی و هفت اورنگ جامی و حدیقة‌الحقیقه سنائی و مثنوی مولوی و بخصوص و پیش‌ازهمه شاهنامه فردوسی که نمودار کامل مشخّصات و ممیّزات قوم شریف ایرانی و تمدن ملی آنست ، و بعداً

کتابهائی چون کیمیای سعادت وکشف‌الاسرار ، با رعایت اختصار و توجه به تلخیص واقعی و موجز آنها ، و سپس به فارسی درست روان ساده و امروزی فهم (و حتی درخصوص بعضی موارد : عامیانه) درآوردن همان مقدار تلخیص شده و توضیح و تفسیر کامل و معرّفی اجمالی گوینده یا نویسنده آن به شرط احتراز از فضل‌فروشی در اطناب توضیحات و پرهیز کُلّی از نسخه بدل‌بازی و «جخ» و «نج» و«اخ» و «لط» سازی ، به‌نحوی که هرکس فقط سواد درست خواندن فارسی را داشته باشد بتواند بدون استمداد از دیگری ، آن خلاصه را بخواند و بفهمد وگوینده یا نویسنده آن را اجمالاً بشناسد (در این مقام ، چیزی چون تلخیص شاهنامه و مثنوی که به‌ترتیب توسط مرحومان مبرور ذکاءالملک فروغی و استاد فقید ما علّامه فروزانفر رحمة‌الله علیهما صورت‌گرفته ودر نوع خودکاری در حدّ اعلای دقّت وظرافت وصحّت است ، وافی بمقصُود و مثمر ثمر نیست).

۲ـ گردآوری وجه نقد خواه با پرداخت خود اعضای انجمن به‌قدر امکان (که لَن تنالوا البرّ حتی تنفقوا) وخواه ازطریق جمع آوری اعانه از علاقمندان به‌ادب‌فارسی و تمدن ملّی ، جهت چاپ و تکثیر آنچه‌که بموجب قسمت اول «پیش‌گفته شده» تهیه می‌شود و پخش و ایصال مستمرّ و مرتّب و مجّانی (یا با بهای بسیار اندك و البتّه خیلی‌کمتراز بهای تمام شده) آن جزوات ورساله‌ها اوّلاً درمیان دانشجویان غیرادبی در سطح مملکت و سپس درمیان طبقات تحصیلکرده اجتماع از هر قبیل اعمّ از پزشکان و مهندسان و قضاة و بازرگانان وکارمندان و غیرهم.

۳ـ تأسیس و اداره مستمرکلاسهای آزاد و غیرمتعهّد ومجّانی درسطوح مختلف برای تدریس و توضیح و تفهیم آثار ادبی فارسی به‌عموم به‌نحوی که حضور واستفاده‌از آن‌کلاسها برای دانش‌پژوهان و علاقمندان به‌ادب‌فارسی مشروط بر هیچ شرط ومبتنی بر هیچ‌مقدمه‌ای نباشد.

٤) تشکیل جلسات بحث‌آزاد در زمانها و مکانهای مختلف جهت بحث ومعرّفی

و توضیح و تفسیر مشکلات آثار خوب و مشهور ادب فارسی اعمّ از کهنه و نو توسط اساتید و صاحبنظران غیر متعصّب.

۵) پرداخت جوایز سالیانه نقدی یا غیر نقدی (از قبیل گلدانها و لوحه‌های سپاس وامثال آن) به کسانی که به‌نحوی از انحاء در خلال سال خدمتی درباره ادب‌فارسی به‌انجام رسانیده باشند باتوجه به‌ضوابط خاصّی که تعیین خواهد شد.

۶) تشویق و ترغیب درم‌داران باکرم و بی کرم ایرانی بر تخصیص دادن سهم بسیار ناچیزی از ثروتی که از برکت منابع مادی و امنیّت واستقلال همین آب و خاك بدست‌آورده‌اند، جهت تحقّق این‌برنامه خواه ازراه پرداخت جوائز یاچاپ رسالات ویا تقبّل پرداخت هزینه‌کلاسهای آزاد و امثال آن.

۷) وبالأخره آنچه راکه خود ما معلّمین ادبیّات درباره خود باید انجام‌دهیم، تاهم خودمان و هم پس‌از ما شاگردانمان بتوانیم و بتوانند به‌معنای واقعی «معلم ادبیّات فارسی» باشند آنست که: توجّه بیشتر به‌متون اصیل و بفهمیدن و فهمانیدن صحیح آن متون و پرداختن‌کمتر به تاریخ ادبیّات و شرح احوال شاعران و نویسندگان و احتراز شدید از چاپ کردن نسخه‌های متفاوت و مختلف از متن واحد و افزودن احتمالات و نظریات شخصی بصورت پاورقیهای مملّ و مخلّ و مزاحم (که غالباً نیز مصداق تفسیر «مالایرضی صاحبه» است). زیراکه باکمال دردمندی و شرمساری باید گفته شود که در بیشتر کلاسهای ادبی دانشگاهی و نیز در عالی‌ترین مراتب آن، حتّی وقتی هم که موضوع درس متن معیّنی درساعت محدود ومعیّنی‌است، باز ابراز علاقه وتوجه بتاریخ زندگی پدیدآورنده آن متن، و نقل اقوال تذکره‌نویسان درآن‌باره، از توجّه به‌خود متن بیشتر است، ووقت معلّم و شاگرد بیشتر مصروف آن است، تا این که موضوع بحث وموجب تشکیل کلاس درس است.

از صبر و حوصله‌ای که برای استماع عرایضم بذل فرمودید سپاس‌گزارم.

تدریس فارسی در هند

از

دکتر حکیم‌الدین قریشی

توسعه و گسترش زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره هند موضوعی مستقل و گسترده است که به‌بررسی و تحقیق بسیار نیاز دارد. شگفت اینکه زبان فارسی در طول مدت هزارسال گذشته هیچگاه به‌دست ایرانیان به‌آن سرزمین باستان و کهن برده نشده‌است واغلب غیر فارسی زبانان از قبیل ترکان و مغولان به دلایل گوناگون و شاید بناچار، به‌تعلیم زبان و ادب شیرین و غنی فارسی کمر بستند و «این نهال جوان که بدست باغبان ازل آبیاری شده بود» دیری نگذشت که درختی بسیار پرشاخ و پُر بار و بَرگشت وچنان شد که مسلمانان شبه‌قاره خصوصاً وهمهٔ مردم آن سامان عموماً، درخدمت مقدس و وظیفه خطیر تعلیم زبان فارسی، شریک و سهیم گشتند و با بوجودآوردن آثارارزنده در غنی‌ساختن ادب فارسی وظیفه خودرا انجام دادند.

تعلیم و گسترش هر زبان وادب در سرزمینی دیگر برچند اصل مهم استوار است ازجمله برنامهٔ درسی مناسب ودسترسی به‌فرهنگ وآموزگار شایسته‌است. متون درسی برای آموزش زبان و ادب فارسی که در ادوار مختلف در شبه قاره رایج بوده است، گلستان و بوستان سعدی است و قصاید ابن‌یمین و عرفی شیرازی، منشآت فیضی دکنی و اورنگ‌زیب عالمگیر و امیرخسرو دهلوی، غزلیات سعدی و امیرخسرو و امیرحسن و حافظ و نظیری و مثنویهای مولانای روم و امیرخسرو. بررسی متون مذکور در ادوار مختلف، این نکته را روشن می کند که باگذشت زمان تدریجاً ازتعداد نویسندگان و سرایندگان ایرانی‌الاصل کاسته می‌شده است و نویسندگان و سرایندگان هندی‌نژاد

فارسیگوی ، جانشین آنان می‌شدند . از نظر ملیّت ، این کار ، وظیفه‌ای شایسته بوده ، ولی از نظر صحت زبان ، لطمه‌ای بسیار بزرگ به فارسی آموزی وارد می‌آورد ، بدین معنی که لغات مصطلح و مستعمل در ایران در آثار فارسیِ هندی یا تغییر معنی می‌داد ویا بطورکلی جای خودرا به کلمات هندی می‌داد و درنتیجه فارسی‌هند به‌تدریج ازفارسی ایرانی دور می‌شد .

از قرن هفتم هجری و بطور دقیق از سال ۶۰۲ هجری قمری که قطب‌الدین ایبک قسمت عمدهٔ هندرا بتصرف خود درآورده ، دودمان غلامان معزّی ویا ممالیک هندرا تأسیس نمود ، تدریس فارسی همانند سایر کشورهای مسلمان جهان در مکاتب و مساجد آغاز شد . سلاطین ممالیک هند ، بااینکه اغلب آنها ، جز دوسلسله (یعنی سلسله سید وسلسله لودی افغان) همه ترک‌نژاد بودند ، در ترویج و تعمیم فارسی کمک شایانی نمودند . این سلاطین غیرفارسی زبان ، نه‌تنها فارسی را زبان رسمی دربار قراردادند بلکه پاره‌ای از آنان مانند غیاث‌الدین بلبن (متوفی ۶۸۵ هجری قمری) آداب و رسوم و تشریفات ایرانی‌را دردربارِدهلی رایج و معمول داشتند . همچنین سکندرلودی (۱۴۸۹تا۱۵۱۷م) زبان فارسی را زبان رسمی دولت قرار داد و در نتیجه عامه مردم و به‌ویژه هندوها که اهل دیوان وکار و پیشه بودند ، به‌فراگیری این زبان روی آوردند . درهرصورت ، این وضع با استقرارگورکانیان ویا بابریان هند درسال ۱۵۲۶ م نیز ادامه یافت وحتی پس‌از انقراض این سلسله درسال ۱۸۵۷ م بدست انگلیسها ، و انتقال زمام امور هند به‌دولت پادشاهی‌انگلستان ، تغییری محسوس درآن ایجاد نگردید . انگلیس‌ها تا اواخر قرن نوزدهم از فارسی به‌عنوان زبان دولتی و اداری مستعمرهٔ خود استفاده می کردند . ولی دیری نگذشت که بنا به‌علل گوناگون ، از جمله مصالح سیاسی ، این زبان شیرین در شبه قاره به‌تدریج از رونق افتاد . بااین‌وصف ، تدریس زبان و ادب فارسی از دبیرستان تا دانشگاه ادامه داشته و دارد . با رهائی شبه قاره از چنگال دژخیم استعمار در سال ۱۹۴۷ م ، فصل تازه‌ای دراحیاء زبان‌فارسی درآن سامان گشوده شد . دعوت دولت

شاهنشاهی ایران در آشناساختن دانشمندان واستادان شبه‌قاره باتحولات ودگرگونیهای زبان و ادب فارسی نقش اساسی داشت ، چنانکه بسیاری از خدمتگزاران زبان وادب فارسی که به‌ایران سفر کرده بودند ، در مراجعت به میهن خود درنظام قدیمی‌آموزش فارسی ، تجدید نظرهایی به‌عمل آوردند و ادبیات نسبةً تازه‌تری را در آن برنامه‌ها جای دادند .

امروز درهند ازمیان ۹۶ دانشگاه رسمی و دولتی کشور ، زبان و ادب فارسی در ۳۶ دانشگاه در سطح لیسانس و فوق لیسانس ودکتری تدریس می‌شود . و در حدود ۲۰ دانشگاه تسهیلات آموزش ادب فارسی را فقط در سطح لیسانس دارا می‌باشند . یعنی بطور جمعی بیش‌از ۶۶درصد دانشگاه‌های هند ، ازآموزش فارسی برخوردارند؛ ولی متأسفانه اغلب این‌دانشگاه‌ها درحال‌حاضر فاقدکرسی مستقل فارسی است واکثراً قسمت‌فارسی جزو دپارتمان زبان اردو ویاعربی ، ویا اردووعربی می‌باشد . دانشگاه‌هایی که دپارتمان مستقل فارسی دارند ، عبارتنداز دانشگاه اسلامی علیگر ، دانشگاه عثمانیه حیدرآباد ، دانشگاه پاتنا و دانشگاه کلکته . علاوه بر دانشگاه‌های مزبور ، تقریباً درهمه مدارس عالی علوم قدیمی ودینی مسلمانان مانند دارالعلوم واقع در دیوبند ومدرسه عالیه واقع در دهلی ، آموزش فارسی انجام می‌گیرد .

درکلیه دبیرستانهای دولتی و ملی هندکه زبان اردو در آن تدریس می‌گردد ، امکان فراگیری زبان فارسی نیز وجود دارد وآموزش آن ازکلاس ششم تاهشتم‌ابتدایی درعوض زبان سانسکریت و یا عربی ، بعنوان درس اختیاری انجام می‌گیرد . وتاکلاس یازدهم که سال آخر دبیرستان است ، ادامه می‌یابد . در سه سال لیسانس عمومی نیز ، ادب فارسی ازدروس‌اختیاری است که دارای حداقل‌سه و حداکثر پنج مادّه می‌باشد . در دورهٔ لیسانس تخصصی ، دانشجو با ادب فارسی آشنایی‌گسترده‌تری پیدا می‌کند و حداقلّ هشت و حد اکثر ده مادّه را باید بیاموزد . در بعضی از دانشگاه‌ها ، برنامه لیسانس تخصّصی ، برنامه لیسانس عمومی را نیز شامل می‌گردد . ولی اغلب دانشگاه‌ها

برنامه‌ای جداگانه برای لیسانس تخصصی انتخاب و تعیین می کنند. در دوسال فوق لیسانس، آموزش در سطحی عالی‌تر انجام می‌یابد. ولی اغلب موارد، اساس کار، همان برنامه لیسانس تخصّصی است که دروس فوق لیسانس برمبنای آن، ولی بطور مفصّل و مشروح برگزیده می‌شود. مثلاً در دورهٔ لیسانس عمومی دانشگاه اسلامی «جامعه ملیّه» واقع در دهلی نو درس قصیده سرائی شامل است بر پنج قصیدهٔ عرفی ودردورهٔ لیسانس تخصّصی، این تعداد به‌ده قصیده می‌رسد؛ ولی در دورهٔ فوق لیسانس تمامی قصاید عرفی، جزو این‌درس قرارمی گیرد. ویا مثلاً دردانشگاه دهلی دردورهٔ لیسانس تخصصی، فقط یک نثر ازکتاب سه نثر ظهوری ترشیزی، جزء درس متون سبک هندی است. ولی در دورهٔ فوق لیسانس، همین درس هرسه نثر را شامل می‌شود.

زبان فارسی از بدو ورود به شبه قاره، زبان دانش واخلاق و شعر غنایی‌وفلسفه شناخته شده است وچون در طول مدت هزار سال حوادث روزگار نیز ایجاب می‌کرده که این زبان غنی فقط بعنوان زبان خارجی و زبان شعر وادب غنایی وفلسفی، آموخته و یادگرفته شود، بنابرین بطور تدریجی در آن سامان این سوء تفاهم پیش آمده که فارسی فاقد ادب عوام و فولکلوریک می‌باشد. بااینکه درمدت سی سال اخیر، تعداد فارغ‌التحصیلانِ هندیِ دانشگاه‌های ایران بطور قابل ملاحظه‌ای افزایش یافته، ولی بنا به مصالحی، ادب عوام ایران، هیچگاه مورد قبول آموزگاران و شاگردان هندی قرار نگرفته است. شاید در این بی‌توجّهی نسبت به‌ادب عوام، خود آموزگاران و دست‌اندرکاران بیشتر مقصربوده‌اند تاشاگردان. دراین‌مورد این‌نکته بسیار قابل‌توجه است که حتی هنگام گزینش دروس‌دانشگاه برای درس ادبیات معاصر، حداکثرسعی بعمل‌می‌آید که فقط نویسندگان وسرایندگانی انتخاب شوند که‌آثارشان ازحیث مطالب وسبک، نزدیک به‌آثار پیشینیان باشد.

صرفنظر از آنچه‌که در بالا متذکّر شدیم، لازم به‌یادآوری است که با همه کوششهایی که از طرف دولت شاهنشاهی بمنظور توسعه و اشاعه زبان و ادب فارسی

و مطالعات در زمینه ایرانشناسی درهند بعمل می‌آید ، متأسفانه تعداد دانش‌آموزان و دانشجویان این رشته چه در سطح دبیرستانی و چه در سطح دانشگاهی رو به‌کاهش نهاده‌است . یکی‌از دانشمندان شهیرایرانی که چندین‌سال درهند اقامت داشته و مسایل مربوط به زبان و ادب فارسی را در شبه‌قاره با دقّت تمام بررسی نموده بود ، علّت اساسی این‌عدم توجّه را عدم کفاف مادی فارغ‌التحصیلان این‌رشته تشخیص داده‌بود ولی بنظر بنده ، چند علت دیگر نیز بدون تردید در این مورد بی‌تأثیر نبوده است ؛ از آن جمله می‌باشد :

۱ـ فقدان برنامه‌های مناسب آموزشی فارسی .

۲ـ وضع تأسف‌آور چاپ کتابهای فارسی که واقعاً انزجارآور و مشمئز کننده است .

۳ـ فقدان برنامه‌ای واحد برای دبیرستانها و دانشگاه‌های سرتاسرکشور .

۴ـ عدم آشنائی آموزگاران و دبیران از تحوّلات زبان فارسی .

با توجّه به این دلایل بنده پیشنهاد می‌کنم که این مجلس علمی و مجمع دانشمندان جهت رفع نواقص سیستم آموزشی فارسی هند ، با کمک مقامات صلاحیتدار دولت شاهنشاهی ،گامهای مثبت بردارد ومخصوصاًدرمورد دعوت‌آموزگاران ودبیران فارسی که هستهٔ اصلی آموزش می‌باشند ، اقدامات مؤثّری بعمل‌آورد . این‌کار را با دعوت کردن‌گروههای ۵۰ ، ۶۰ نفری درزمان تعطیلات تابستان هرسال می‌توان عملی‌ساخت و در چاپ کتب نیز می‌توان همکاریهای مادی و معنوی کرد و با ارسال و پخش کتب آموزنده و مفید ، گرایش به زبان فارسی را می‌توان در دانش‌آموزان و دانشجویان فزونی بخشید . باشدکه شاخهٔ هندی‌ادب‌فارسی ،شاداب وسرسبز بماند و باروترشود .

ترجمهٔ قصیدهٔ بُرده به شعر فارسی

از

ضیاءالدین سجادی

یکی از قصاید معروف زبان تازی در مدح حضرت رسول اکرم، قصیدهٔ مشهور به «بُرده» از شرف الدین ابو عبدالله محمّدبن السعید البوصیری مصری، متولّد بسال ۶۰۸[1] ومتوفی به‌سال ۶۹۴ ﻫ . ق ، یا بقولی[2] ۶۹۶ یا ۶۹۷ﻫ . ق است .

بوصیری قصاید دیگری نیز در مدح رسول اکرم دارد . امّا چنانکه خود او گفته ودرمقدمهٔ این قصیده نیز نوشته‌اند، او افلیج شده و باخود اندیشیده که قصیده‌ای درنعت حضرت رسول بگوید و طلب شفا کند ، پس این قصیده را گفته وباخودخوانده وگریسته و به‌خواب رفته است ، ودرخواب رسول اکرم را دیده وآن حضرت دست برروی او مالیده و بُردی هم به‌او عطا کرده‌اند وقصیده به‌همین‌جهت «بُرده»[3] نامیده شده ونام اصلی آن «الکواکب الدریة فی مدح خیر البریه» بوده است .

بوصیری گفته است ، صبح که از خانه بیرون آمدم مردی فقیر به من رسید و گفت می‌خواهم قصیدهٔ مدح رسول‌الله را به‌من بدهی ، گفتم من قصاید بسیار دراین‌باره دارم ، کدام را می‌خواهی ؟ گفت : قصیده‌ای را که دربارهٔ بیماری خود ساخته‌ای واولش این‌است : « أمِن تذکر جیرانٍ بذی سلم » وآن‌مرد افزود که دیشب درخواب دیده‌ام که این قصیده را بر حضرت رسول می‌خوانی و آن حضرت بدان میل و اظهار

۱- لغت‌نامه ، ریحانةالادب، ج ۱ ص ۲۸۷

۲- الوافی بالوفیات چاپ افست ، ج ۳ ص ۱۰۴۵

۳- «بُرده» واحد «بُرد» یعنی یک جامهٔ بُرد

شگفتی می‌نمود ، صاحب قصیده می‌گوید که قصیده را به آن مرد دادم و داستان من و این قصیده شهرت یافت و بر سر زبانها افتاد تا به صاحب بهاءالدین وزیر ملک طاهر رسید و او و خاندانش همواره به این قصیده تبرک می‌جستند ، و بهاءالدین نذر کرد که این قصیده را نشنود مگر آنکه ایستاده و سر و پای برهنه باشد .

قصیدهٔ بُرده از روزی که گفته شده شهرت فراوان کسب کرده و بسیاری از ادیبان وشاعران برآن شرح نوشته وآن‌را به‌زبانهای گوناگون برگردانده‌اند، از آن‌جمله حدود هفتاد شرح [1] به‌عربی وفارسی و ترکی دارد .

درمیان شروح فارسی آن چند شرح مشهورتر و نسخ خطّی آنها غالباً موجود است ، مانند شرح شرف‌الدین‌علی یزدی [2] بنام سلطان محمد بهادر باعنوانهای : مفردات ترکیب ، حاصل النحوی . دیگر شرح محمد خبیصی کرمانی [3] مشهور به شمس امام و شرح ملا یوسف دشت بیاضی [4] به نثر و نظم که آغازش این است : « امن تذکر جیران بذی سلم . . .

زِیادکردن همسایگان ذی سلم است	که آب دیده بیامیختی به‌خون جنون

از عادت شعرا و ادبا و بلغاست که درمقام شکوه از روزگار . . . »

شرحی هم به عبدالرحمان جامی نسبت داده شده [5] و شرحی نیز از محمد افضل فرزند روزبهان [6] مدعوّ به خواجه مولانا اصفهانی در دست است که در ۹۲۱ هـ . ق کتابت شده .

شرحی نیز به‌نظم به دو زبان پنجابی وفارسی دردست است [7] که ابیات تازی آن

۱- دائرة المعارف فارسی

۲- فهرست نسخه های خطی فارسی تالیف منزوی، ج ۵ ص ۳۴۸۳

۳ و ٤- فهرست نسخه های خطی، ج ۵ ص ۳٤۸٤

۵- همان فهرست، ص ۳٤۸۲

۶- فهرست نسخه های خطی، ج ۵ ص ۳٤۸۲

۷- همان فهرست، ص ۳٤۸٤ ، نیزفهرست نسخه های خطی کتابخانهٔ گنج بخش تالیف محمد حسین تسبیحی ، ج ۱ ص ۲۷٤-۲۷۵

۱۶۶ بیت و فارسی آن ۱۶۴ و پنجابی ۱۶۰ بیت است ، آغازش : « به نام خدای بخشاینده ، أمِن تذکر جبران . . . جان چت آون میری تائین ساتهی ذی سلم . . . .

ای زیاد صحبت یاران اشک چشم آمیخته باخون روان»

قصیدهٔ بُرده دراصل ۱۶۱ بیت تا ۱۶۴ یا ۱۶۶ بیت دارد ومطلعش این است:

أمِنْ تذکُّرِ جیرانٍ بذی سَلَمٖ

مَزَجْتَ دمعاً جَرىٰ مِن مُقْلَةٍ بدَمِ

و بیت مقطع این است :

مارَنَّحَتْ عَذَباتِ البانِ ریحُ صبا

و أطْرَبَ العیس حادی العیسَ بالْغَنَمِ

ودر هشت فصل سروده شده به‌این ترتیب[1]: فصل اول فی ذکر التغزل ، فصل دوم فی ذکر النفس و منع هواها ، فصل سوم فی مدایح الرّسول ، فصل چهارم فی ذکر مولد النّبی ، فصل پنجم فی ذکر دعاءِ النبی ، فصل ششم فی مدح القرآن ، فصل هفتم فی ذکر جهادالنبی ، فصل هشتم فی رجاء الرحمة .

اما آنچه بیشتر مورد بحث ماست ، ترجمهٔ این قصیده به‌شعر فارسی‌است وچند ترجمه در دست داریم که بعضی از آنهاگویندهٔ مشخّص و با نام و نشان دارد و بعضی بدون نام شاعر است .

یکی از ترجمه‌های معروف به شعر فارسی از محمد حافظ شرف است که درپایان آن آمده[2] :

چون زهجرت هشتصدوده‌سال‌تازی‌رفته‌بود

اتّفاق افتاد نظم فارسی اندر رقم

۱- مطابق یک نسخهٔ چاپی که در ۱۲۶۳ کتابت و ظاهراً در تهران چاپ شده است ودر صفحهٔ بعد به‌آن اشاره می‌شود.

۲- فهرست نسخه‌های خطی تالیف منزوی، ج ٤ ص ۲۷۲۲

و آغازش این است :

ای زیاد صحبت یارانت اندر ذی سلم
اشکِ چشم آمیختی باخون روان گشته بهم

ونکتهٔ جالب این است که بسیاری از ترجمه‌های شعری که شاعران گمنام وناشناخته دارد بیت آغازش این است [1] ، چنانکه یک ترجمهٔ شعری که در جمادی‌الاولی ۱۲۶۳ کتابت شده وبه‌چاپ رسیده است باهمین بیت آغاز می‌شود ، و این چاپ متن قصیدهٔ تازی را دارد با ۱۶۱ بیت ، و در زیر ابیات ، معنی لغات و ترکیبات و مصراعها را نوشته و بیت پایان آن اینطور است :

تا به جنبش آورد باد صبا اوراق بان
یا به‌رقص آرد شتر، آن کس که‌راند از نغم

و پس از نقل متن و ترجمهٔ شعری قصیده در حاشیه، در پایان نوشته است : «بدان که روایات الفاظ قصیدهٔ بُردَه از جهت اختلاف بعضی کلمات وی در یک موضع من حیث الذّات و من حیث الحرکات صد و پنجاه عدد است و آن سَلِم است به فتح لام وکسر . . . الخ »

گفتیم که این ترجمه، جز ترجمهٔ شعر به‌شعر وشرح لغات وترکیبات، معنی مصراعها و ابیات را نیز نوشته است و برای نمونه ذکر می کنیم که این بیت را :

فَاِنّه شمسُ فضلٍ هُم کواکبُها
یُظْهِرْنَ أنوارَها للنّاس فی الظُّلَم

چنین معنی کرده است : « پس بدرستی که آن حضرت آفتاب فضل است و پیغمبران دیگر ستارگان اویند که انوار خویش در تاریکی به آدمیان ظاهر می کنند ، یعنی تا حضرت محمد ظاهر نشده بود عالم به انوار کواکب انبیا و رسل منوّر و مزیّن بود ، چون آفتاب وجودآن حضرت ازافق هدایت برآمد و عَلَم‌های انوار براطراف جهان

۱- رك فهرست نسخه‌های خطی تالیف منزوی ، ج ٤ ص ۲۷۲٤

برافراشت مشعلهای کواکب پیغمبران دیگر ناپدید گشت » و شعر فارسی او در ترجمهٔ این بیت عربی چنین است :

او بود خورشید فضل و دیگران استارگان

روشنی استارگان پیدا شود اندر ظُلَم

این ترجمه چنانکه ذکر شد تاریخ کتابتی دارد که پس از شرح متن و نقل اشعار فارسی در حاشیه و اشاره به اختلاف کلمات و نقل دوازده امام خواجه نصیر، جمادی الاولی سال ۱۲۶۳ ذکر شده و تاریخ و محل چاپ ندارد و ظاهراً در تهران به چاپ رسیده است.

ناظم اشعار فارسی در این ترجمه معلوم نیست اما بیت مطلع بطوری که اشاره شد مانند بیت محمد حافظ شرف است و یک بیت پایان آن هم قبل از بیت مقطع این است :

بعد از آن بر آل و اصحاب و کرام و تابعین اهل علم و حلم و فضل و عقل و تقوی و کرم

و در یک نسخه از ترجمهٔ قصیدهٔ بُرده ، آغاز مانند شعر محمد حافظ شرف و مصراع پایان این طور است : «اهل علم و اهل حلم و اهل تقوی و کرم» که با این مصراع چاپی شباهتی دارد و نسخه در ماه صفر ۸۴۳ کتابت شده و بدون دیباچه است و در حاشیهٔ درّة التاج نوشته شده و در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران [۱] موجود است.

و نسخه‌ای هم در کتابخانهٔ گنج بخش [۲] وجود دارد که اشعار فارسی آن در آغاز و انجام شباهتی به این نسخهٔ چاپی ما پیدا می کند و تاریخ کتابت آن بر اثر وصّالی از بین رفته است . و بیت آغاز اینطور است [۳] :

این زیاد صحبت یار است اندر ذی سلم

آن چشم آمیخته با خون روان گشته بهم

و بیت دوم این است :

یامگر از کاظمه بادی وزید از کوی دوست

یا مگر در نیم شب برقی درخشید از اِضَم

۱- فهرست نسخه های خطی تألیف منزوی، ج ٤ ص ۲۷۲٤

۲- فهرست نسخه های خطی گنج بخش ، ص ۱۱۹ - ۱۲۰

۳- عیناً و ظاهراً : «ای زیاد صحبت یارانت... آب چشم...»

که در چاپی اینطوراست : «یامگراز کاظمه ... یامگردرنیم‌شب برق‌جهیدست‌ازاِضَم» که در این بیت «کاظمه» نام محلّی در بیابان و «اِضَم» کوه و زمینی است که مدینه درآن واقع شده و بیت مقطع این است :

لطف کن بابندهٔ خود این‌جهان‌وآن‌جهان
زانکه صبرش نزد سختیها شود زومنهزم

و در چاپی :

لطف کن با بندهٔ خود دار دنیا و آخرت
زانکه صبرش نزد سختی‌ها شودآواره هم

و با این شباهت‌ها احتمال توان داد که گوینده یکی باشد امّا در نقل اشعار تغییر راه یافته ، یاآنکه هرگوینده از دیگری تأثیر پذیرفته باشد .

از قصیدهٔ بُرده ترجمه‌ای هم به‌ابوالقاسم جنید شیرازی منسوب‌است[۱] وتخمیسی نیز از نحیفی[۲] ، سلیمان فرزند عبدالرحمان بن صالح ، با دیباچه‌ای به نثر موجود است که آغازش این است : «حمد و سپاس اعتراف اساس و شکر بی‌قیاس . . .

دلا چه شد که همی دیده‌ام تورا به‌غمی
همیشه کار تو آه و أنین دمبدمی

واینک از ترجمه‌ای به‌شعر فارسی صحبت می‌کنیم که طبق تاریخی که دارد ظاهراً باید نخستین ترجمهٔ قصیدهٔ بُرده به‌شعر فارسی ، به‌شمار آید .

این‌ترجمهٔ شعری ازمحیی‌الدین محمّد است‌که در ۷۷۹هـ . ق به‌نظم‌آمده وحدود هشتاد سال بعد از مرگ شرف‌الدّین بوصیری ، سروده شده و بر ترجمهٔ شعری محمد حافظ که ازآن یاد کردیم و تاریخش ۸۱۰ هـ . ق است ، سی‌و یک سال مقدم است .

نسخه‌ای از این ترجمه‌که در ۲۷ رمضان سال ۹۰۵ کتابت شده ، درکتابخانهٔ

۱- فهرست نسخه‌های خطی، ج ٤ ص ۲۷۲۳
۲- همان فهرست، ج ٤ ص ۲۷۲۲

آستان قدس رضوی [۱] موجود است . ابیات عربی را که ۱۶۲ بیت است به خط نسخ و اشعار فارسی را به‌خطّ نستعلیق نوشته و خط نسخ او بهتر و پخته‌تر است و نام کاتب میرجان عراقی ذکر شده .

پیش از شروع متن و ترجمه ، شرحی در بارهٔ علت انشاءِ قصیده و خواصّ و برکات آن به‌خط بدتری ، نوشته شده است که پیداست غیر از خط کاتب اصلی است ، وچند شعر فارسی آغاز این‌طور است :

بعد توحید خداوند کریم ذی‌القدم
جاعل لیل و نهار و فاعل نور و ظلم

کبریا ذاتی که نعت او تعزّ من تشاست
هم تذلّ من‌تشا آن مبدع شادی و غم

خالق ارض و سما و رازق شاه و گدا
بر زبردستان مسلّط زیردستان را حکم

نیز نعت آن رسول شافع روز جزا
عاصیان غرق عصیان را هم از لطف و کرم

دفتر اعمال بی‌توقیع حُبّش نارواست
ثبت مجری کی کشند بی رخصتش اهل رقم

بنده نظم فارسی کردم قصیدهٔ بُرده را
آنکه در مدح رسول مجتبی شد منتظم

پس‌از‌این شش بیت ، به‌ترجمهٔ شعر به شعر متن پرداخته و بیت مطلع را اینگونه گفته است :

گوئیا از یاد آن همسایه‌های ذی سلم
خون‌دل از راه چشم آمیخت بااشکم بهم

۱- فهرست کتب خطی آستان قدس تألیف گلچین معانی، ج۷ ص ۲۴۸ ، شمارهٔ کتاب ۸۱۸۸ ، فهرست نسخه های خطی منزوی، ج۴ ص ۲۷۲۴

تعداد ابیات فارسی این ترجمه ۱۷۳ بیت است و بعد از ترجمهٔ آخرین بیت عربی (مارَ نَّحتَتْ عَذَبات . . .) که اینگونه به شعر آورده :

«تا سر اندازان[1] شود گل از دم باد صبا

تا حدی‌گو در طرب آرد شتر را با نغم

پنج بیت دیگر دارد که نام و لقب خود و تاریخ سرودن قصیده را ذکر کرده و به‌این ترتیب است :

بود تاریخ عرب در هفتصدو هفتادو نه

کاین قصیده هم به‌نظم فارسی شد [منتظم][2]

بنده مدّاح رسولم ، خادم اولاد او

پس بود این دولت ارکردم (. . .)[3]

نام من باشد محمّد ، محیِ الدینم لقب

هم ز همنامی او باشد امیدم (. . .)[4]

یارب آن‌روزی که احرام سفر بندم به‌عجز

واندرآن‌ساعت که‌پادروادی حیرت [نهم]

لطف خود همراه من گردان و ایامم بده

هم به‌فضل خود مدد کاری نما آن‌ساعتم

اشعار فارسی محیِ‌الدین محمد ، باآنکه درقید ترجمهٔ عربی مانده ، و مانند سایر ترجمه‌های شعری این‌قصیده غالباً از قوافی عربی ، چون : «مضطرم» و «صَمَم» و «تُهَم» و «هِرَم» و «کِتَم» و «لُجُم» و «دَسَم» و «شَمَم» ونظائر آن استفاده کرده ، نسبةً

۱- کلمه پاک شده و ظاهراً اینطور است

۲- این کلمه پاک شده و قیاساً اینطور است

۳- کلمهٔ قافیه پاک شده

۴- کلمهٔ قافیه پاک شده است

اشعار روان ولطیف هم دارد ودرمقایسه باترجمه‌های شعری دیگر، شعر محیی‌الدین محمد سلیس‌تر و روان‌تر و تاحدّی دلنشین‌تر است .

از خصوصیات لفظی این قصیده به‌کار بردن یاءِ شرطی و استمراری و تمنی درموارد چند است که در ترجمه‌های بعدی کمتر وجود دارد مثلاً درترجمهٔ این بیت :

مَحَضْتَنِی النُصْحَ لکن لستُ اَسْمَعُهُ

اِنَّ المُحِبَّ عَنِ العُذّال فی صَمَمِ

گفته است :

ناصحم کردی ملامت لیکن من نشنیدمی

زانکه عاشق درملامت هست درحکم صمم

و همین بیت در ترجمه‌های بعد آمده :

تو نصیحت می‌کنی دایم ولی من نشنوم

عاشقان باشند دایم از ملامت در صَمَم

ودر ترجمهٔ این بیت عربی :

لو کُنْتُ اعلم اِنّی ما اُوَقِرُهُ

کَتَمْتُ سِرّاً بدالی مِنهُ بالْکَتِمِ

گفته است :

گر یقین بودی که‌تعظیمش نخواهم کردنی (کذا)

هرچه ظاهر می‌شدی پُوشیدمی من باکتم

و درآن ترجمهٔ چاپی آمده است :

گر بدانستم که مهمان را نمی‌دارم عزیز

کردمی تغییر اسفیدی مویم از کتم

وکلمهٔ «مهمان» اشاره به بیت قبل و در ترجمهٔ «ضیف» آمده :

«ضیفٌ اَلَمَّ برأسی غیرَ مُحتَشَمِ» که «میهمانی کآمدم برسر نبود او محتشم»

ترجمهٔ محیی‌الدین محمّداست ودر ترجمهٔ چاپی «برسرم آمد فرو وز من نگشت‌او محتشم» آمده است .

نکتهٔ قابل ذکر در ترجمهٔ قصیدهٔ بُرده به‌شعر فارسی این‌است که خود قصیده در بحر مجتث محذوف : «مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن» سروده شده امّا ترجمه‌های آن عموماً در بحر رمل مثمن محذوف : « فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن» گفته شده و اگر فرض ما پذیرفته آید که ترجمهٔ محیی‌الدین محمد نخستین و قدیم‌ترین ترجمهٔ قصیدهٔ بُرده به‌شعر فارسی باشد ، چون او قصیدهٔ خود را به این وزن گفته ، ظاهراً بسیاری از کسان دیگر ازاو تبعیت کرده ودر همین بحر قصیده را به‌شعر فارسی برگردانده‌اند .

* * *

در پایان مقال مناسبتر آنست که چند بیت از قصیدهٔ بوصیری و چند بیت از ترجمهٔ محیی‌الدین محمد بیاوریم :

مُحمدٌ سیّدُ الکونینِ و الثقلین
و الفریقین مِن عُرْبٍ و مِن عَجَمِ

آن محمد سیّدالکونین وفخرانس‌وجان
وآن فریقینی که باشد ازعرب هم‌ازعجم

فاقَ النّبیّینَ فی خَلْقٍ و فی خُلُقٍ
و لَمْ یُدانُوهُ فی علمٍ و لا کَرَمٍ

برتراست‌ازجملهٔ پیغمبران‌درخلق‌وخُلق
چون‌شود‌باو‌کسی‌نزدیک‌درحلم‌وکرم

فَمَبْلَغُ الْعِلمِ فیهِ اَنّهُ بَشَرٌ
و اَنّهُ خیرُ خَلْقِ اللهِ کُلِّهِمِ

غایت علم اندروآنست کو ازآدمی‌است

وانکه بهتر او ز خلق‌الله باشد در شیم

حاشاهُ اَن یُحرَمَ الرّاجی مَکارِمه

اَوْ یرجِعَ الجارُ مِنْهُ غیرَ محترم

صاحب امید شفاعت کی بود محروم‌ازاو

باز کی گردد امان‌خواه از برش نامحترم

دگر دیگر ددیگر دودیگر ودیگر

از

دکتر سید محمد دبیرسیاقی

در مجلهٔ راهنمای کتاب (ص ۲۳۸ تا ۲۴۱) شمارهٔ ٤ تا ٦ در بخش «مباحثِ ادبی ولغوی زبانشناسی» زیرعنوان «ددیگر، دیگر، ودیگر» مقاله‌ای از دوستِ فاضل آقای علی اشرف صادقی به‌چاپ رسیده‌است که سودمند وراهنماست امّا در نتیجه‌گیری از اندك شتابزدگی بر کنار نیست و اینك برای آنکه دانش‌پژوهان با آگاهی بیشتر در این مبحث درآیند ونتایج بهتر برگیرند نگارنده آنچه در طیّ مطالعاتِ خود یادداشت برداشته است اینجا نقل می‌کند:

خلاصهٔ مقاله این است که «ددیگر» در نظم و نثر فارسی به‌کار نرفته است و مواردی که در برخی از چاپهای شاهنامه و یکی دو کتابِ دیگر هست دگرگون شدهٔ «ودیگر» است، و نیز «ددیگرمِ» منقول در یك نسخهٔ کتاب هدایة المتعلمین که متضمن صورتِ قدیمتر کلمه یعنی «دیتیکر» یا «دیتیگر» یا «دیذیگر» می‌باشد اصالت ندارد وناسخ احتمالاً هجای اول کلمهٔ «دیگرم» یعنی «دی» را تکرار کرده است. ضبط «دودیگر» نیز اصیل نیست و اینکه در برخی از مواضع از چاپهای شاهنامه و نیز در شعری از انوری (دودیگر آنکه دل دوستان نیازاری . . .) آمده است، بازصورتِ دگرگون شدهٔ «ودیگر» است و «دودیگر» مذکور درشعر انوری ضبط («دوم‌چه آنکه دل دوستان نیازاری) نیز دارد که در چاپ مرحوم نفیسی آمده است؛ و نتیجه گرفته‌اند که وقتی کلمه‌ای تحوّل یافت دیگر ممکن نیست هم صورتِ تحوّل یافته و هم صورتِ اصلی همدوشِ یکدیگر به‌کار روند و لذا معتقد شده‌اند که صورتِ

«ددیگر» راکه یادآور اصل کلمه است ، در ادب فارسی ، به‌کار نرفته و معدوم باید دانست و «دودیگر» را نیز دگرگون شدهٔ «ودیگر» باید گرفت که استعمال این‌صورت اخیر خود ناشی از ضرورت شعری بوده‌است ، بدین‌تعبیر که صورت معمول ومتعارف «دودیگر» در شعر و بخصوص در شاهنامه با شکل «ودیگر» که از لحاظ وزن برابر یک‌بار «فعولن» است وبه‌آسانی می‌توانسته‌است درصدر مصراع جائی برای‌خود باز کند درآمده است چنانکه به‌یاریِ کشف‌الابیات شاهنامه بسیار مورد آن را می‌توان دید .

حاصل مقاله آنکه «ددیگر» و «دودیگر» که عنوان شده از جانبِ فضلایِ قرنِ اخیر است اصالت ندارد و باید مانندگذشته امروزه نیز جائی در ادبِ فارسی نداشته باشد .

اگر از عهدهٔ نقل ملخّص مقاله برآمده باشم در سخن نویسنده چند نکتهٔ درخور توجه می‌توان یافت .

۱- تحوّل کلمهٔ «دیتیکر» ، «دیتیگر» ، «دیذیگر» به‌صورتِ «دیگر» و مخفف شدنِ «دیگر» به‌صورتِ «دگر» .

۲- عدم‌امکانِ استعمالِ «ددیگر» باوجود این تحوّل وغیرمستند ونااستواربودن قول متأخّران در اثبات بودن این‌صورت در نظم و نثر قدیم فارسی .

۳- مردود بودن اعتقاد به‌وجود صورتِ «دودیگر» درآثار نثری ونظمی قدیم چنانکه ادیبان قرن اخیر گمان برده‌اند .

۴- منحصر بودن صورت کلمه‌ای که «ددیگر» یا «دودیگر» تصور و عنوان شده است به‌صورتِ «ودیگر» که خود مولود ضرورت شعری است .

واینک بررسیِ این موارد با ذکر شواهد :

آنچه نویسندهٔ محترم دربارهٔ تحوّل کلمه نوشته‌اند درست است زیرا چنانکه می‌دانیم درکلمهٔ پهلوی دیتیکر ditîkar [1] (دتیگر datigar پازند) کاهشی روی داده و

۱- فرهنگ پهلوی آقای دکتر فره‌وشی ، ص ۱۲۲

صورت «دیگر» یا «دگر» گرفته و در نظم و نثر فارسی هر یک مستقلاً به کار رفته‌است و ترکیباتی اضافی یا وصفی نیز یافته چون: دیگران، دیگربار، دیگرباره، دیگرروز دیگرره، دیگرسال، دیگرسان، دیگرشب، دیگرکس، دیگرگون، دیگرگونه، دیگرم، دیگری، دیگرین؛ باردیگر، [ددیگر، دودیگر]، سدیگر (سه‌دیگر)، سدیگرم (سه دیگرم)، ودیگر. ونیز: دگر، دگران، دگربار، دگرباره، دگرروز دگرره، دگرسال، دگرسان، دگرشب، دگرکس، دگرگون، دگرگونه، دگری. و ترکیبات یا الحاقات دیگری که ذکر آنها سخن را به‌درازا می‌کشاند.

گفتن اینکه کلمه‌ای وقتی به صورتی تحوّل یافت دیگر استعمال صورتِ اصلی (یا نزدیک به‌صورت اصلی آن) جایز نیست درست است، امّا درخصوص کلمه‌ای که از آن سخن می‌رود وافی و کافی برای صدورِ این حکم کلی و قطعی نیست، چه آدمی در این مورد خاص به این اندیشه و راه می‌تواند کشانیده شود که آیا تحوّلی که عنوان می‌کنیم عام و شامل بوده و در همهٔ اماکن و مواضع به‌کار رفته و داخل تمامی زبانهای متداولِ ناحیه‌ای شده است یاخیر؟ و پیداست که پاسخ این‌سؤال وقتی داده می‌شود که لااقل چندین نسخهٔ کهن متقن از نویسندگان نواحی جداگانه، آنهم در موضوعات مختلف بررسی شود و به‌نظم تنها نیز اکتفا نشود، تا حکم صورت منطقی و معقول بیابد.

علّت این تأکید و ذکر این شروط از آنجاست که اولاً کلمه‌ای ممکن است در ناحیه‌ای براثر عامل یا عواملی متحوّل شود، در حالی‌که همان کلمه در جای دیگر صورت اصلی خودرا حفظ کند یا به‌صورتی نزدیک به صورت اصلی متداول گردد[1] چنانکه کلمهٔ مشابه همین لفظِ مورد بحث ما یعنی «سدیگر» (سه دیگر) که در پهلوی ستیکر Sitîkar[2] و در پازند ستیگر Satîgar است با مختصر تغییری، یعنی تنها با تبدیل دو حرف قریب المخرج (که در بسیاری از کلمات فارسی معمول بوده است و هست

۱- از افادات دوست دانشمند جناب آقای دکتر مجتبائی.

۲- فرهنگ پهلوی ص ۳۹۹

و مثالهای فراوان نیز دارد) بدون هیچگونه حذفی، یعنی تقریباً نزدیک به‌صورت اصلی در نظم‌ونثر به‌کار رفته‌است. ثانیاً تحول ممکن است در همه‌جا و برای همه‌کس یکسان نباشد، یعنی برحسب عوامل مختلف تواند بود که دگرگونیهایِ مختلف پیدا آید وهمین مورد است که با مطالعه و تجسّس دقیق در آثار کهن خطّی فارسی و بخصوص آثار نثریِ آن (که ضرورتها دست نویسندگان آنها را چون ضرورتهای شعری بسته نداشته است)، بهتر و روشنتر به‌دیده درمی‌آید ومابیش‌ازآنکه شواهد این‌قسمت راکه یافته‌ایم بیاوریم، از نظر ایجاد ارتباط ذهنی بار دیگر لازم می‌دانیم به این نکته اشاره کنیم که در مقالهٔ مورد بحث آمده است که «دیتیکر» به «دیگر» متحوّل شده است و «دگر» هم مخفف «دیگر» است و مثالی که به مشابهت در تأیید این تحوّل مذکور افتاده است کلمهٔ داتستان dâtistân است که ازآن هجایِ «ت» (یا «ذ» طبق تلفظ اواخر عهد ساسانیان یعنی «داذستان») افتاده وصورتِ «داستان» گرفته است، همان‌گونه‌که از «دیتیکر» (دیذیگر) هجای اول افتاده و «دیگر» شده است.

امّا از دقت دراین دوکلمهٔ متحول شدهٔ مورد مثال، آسان دریافته می‌شودکه درمورد مثال اول هجایی از میانه حذف شده است نه از آغازآن و به‌قیاس (اگر قیاس دراین‌جا درست باشد) باید ازکلمهٔ دوم نیز، درتحوّل، هجایِ میانه ساقط گردد وآنچه باقی بماند «دگر» باشد نه «دیگر» و به همین سبب است که شاید درست نباشدکه با مندرجات مقاله همداستان شویم و «دگر» را مخفف «دیگر» محسوب کنیم وقاطعاًبگوئیم صورت کلمهٔ متحول شده فقط «دیگر» است ولاغیر.

شاید بهتر این باشدکه هم «دیگر» و هم «دگر» هر دو را صورت متحول شدهٔ کلمهٔ اصلی «دیتیکر» بدانیم وآنچه مرا در طرحِ این‌مطلب (نه‌اظهارنظر قطعی) دل می‌دهد این است که در برخی‌ازآثار نثری متقن خطّی کهن صورت «دگر» بی‌هیچ قیدی یا ضرورتی، که نویسنده را ملزم داشته باشد، باکثرت، حتی با افزونی برصورت غیر مخفف آن یعنی «دیگر» به‌کار رفته است، و حال‌آنکه در بعضی ازنسخه‌ها، از

همان سنخ و به همان قدمت واستواری تنها صورت «دیگر» آمده است وبس . اینک شواهد هردو از چند کتاب معتبر :

می‌دانیم کتاب الابنیه عن حقایق الادویه تألیف ابومنصور موفق بن علی الهروی را اسدی طوسی شاعر ولغوی معروف درشوال ۴۴۷ هجری به‌خطّ دست خود نوشته‌است ونسخه هم موجود است و بنیاد فرهنگ ایران قریب به دو بخش آن نسخه را از آغاز و انجام به‌چاپ عکسی رسانیده است و نیز شادروان احمد بهمنیار دانشمند کم مانند قرن اخیر تمام آن کتاب را تصحیح و شرح کرده‌اند و به همّت آقای محبوبی اردکانی طبع و نشر شده است. نسخه‌های عکسی و چاپی را از نظر این کلمه بنده بررسی کرده‌ام ونتیجه بی‌ذکر شاهد (که مقاله را بدرازا می‌کشاند) چنین است :

در بخش اوّل (ص ۱ تا ۱۴۶ نسخهٔ عکسی - ۱ تا ۱۱۰ چاپ دانشگاه) ۲۷بار کلمهٔ «دگر» به‌کار رفته است دراین صفحات : ۶ ع (: عکسی) ۳ چ (= چاپی) - ۱۶ع ، ۱۱چ - ۱۹ع ، ۱۳چ - ۲۲ع ، ۱۵چ - ۲۶ع ، ۱۸چ - ۳۲ع ، ۲۳چ - ۳۸ع ، ۲۷چ - ۴۸ع ، ۳۶چ - ۴۹ع ، ۳۷چ - ۵۸ع ، ۴۳چ - ۵۹ع ، ۴۴چ - ۶۱ع ، ۴۵چ - ۷۲ع ، ۵۳چ - ۷۳ع ، ۵۴چ - ۹۱ع ، ۶۷چ - ۹۳ع ، ۶۹چ - ۹۵ع ، ۷۱چ (سه بار) - ۹۹ع ، ۷۴چ - ۱۰۱ع ، ۷۵چ - ۱۰۳ع ، ۷۷چ - ۱۱۱ع ، ۸۳چ - ۱۳۳ع ، ۱۰۰چ (دو بار) - ۱۳۶ع ، ۱۰۲چ - ودر بخش دوم (ص ۱ تا ۹۷ عکسی ، ص ۲۷۹ تا ۳۴۴ چاپی) ۱۲بار «دگر» آمده است چنین : ۳ ع ، ۲۸۰چ (دو بار) - ۵ ع ، ۲۸۱چ - ۱۰ع ، ۲۸۴چ - ۱۸ ع ، ۲۸۹چ - ۳۶ع ، ۳۰۰چ - ۳۸ع ، ۳۰۱چ - ۴۲ع ، ۳۰۵چ - ۴۴ع ، ۳۰۶چ - ۴۶ع ، ۳۰۷چ - ۵۴ ع ، ۳۱۱چ - ۷۳ ع ، ۳۲۵چ - درحالی که در بخش نخست فقط ۵ بار کلمهٔ «دیگر» آمده است ودر بخش دوم فقط ۲بار ، در این صفحات ، ۷ ع ، ۴چ - ۸ع ، ۵چ - ۹۲ع ، ۶۹چ - ۹۶ع ، ۷۲چ (دو بار) - ۱۳ع (بخش دوم) ، ۲۸۰چ - ۴۴ع ، ۳۰۴چ .

این آمار یعنی آمدن ۳۹ بار کلمهٔ «دگر» و ۷بار «دیگر» (که محتمل است در

بخش میانهٔ کتاب نیز به‌همین نسبت باشد ، یعنی احتمالاً آمدن حدود ۶۰ بار « دگر » و ۱۰ بار « دیگر » را در تمامی کتاب بتوان فرض کرد) نشان می‌دهد که نویسندهٔ الابنیه کلمهٔ « دگر » را آزادانه و بی‌هیچ قیدی وضرورتی به‌صورت مستقل واصلی ، نه مخفف به‌کار برده‌است واتّفاقاً کلمه نیز از کلماتی‌نیست که نویسنده به‌منظوری‌خاص ورعایت جهاتی معین مقید شده باشد آن را به‌گونه‌ای ممتاز از صورت معمول آن به‌کار برد . نتیجه آنکه به اتکاء این سند شاید بتوان پنداشت که کلمهٔ « دگر » خود متحوّل شده ازصورت اصلی « دیتیگر » باشد نه مخفف « دیگر » وقطعاً عامل یاعواملی که برما مجهول است (ازقبیل مولد یا محل اقامت نویسنده و غیره . . .) سبب این تحوّل بوده است .

امّا سند دیگر ـ در بخشی از تفسیر قرآن کریم که نسخهٔ کهن آن‌را بانام تفسیر پاك به صورت عکسی بنیاد فرهنگ ایران چاپ کرده است و ظاهراً متعلّق به اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم هجری است کلمهٔ « دگر » مطلقا به‌کار نرفته‌است و ۴۲ بار « دیگر » آمده‌است دراین صفحات : ۲ ، ۵ ، ۶ ، ۹ (دو بار) ، ۱۴ ، ۱۶ ، ۱۷ (پنج بار) ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۳۹ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۶ (دو بار) ، ۴۹ (چهار بار) ، ۵۱ (دوبار) ، ۵۴ ، ۵۸ ، ۶۴ ، ۶۸ ، ۶۹ (دو بار) ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۷۲ ، ۷۸ ، ۸۰ ، ۸۱ ، ۸۷ ، ۹۰ ، ۹۲ ، ۱۳۸ .

سند سوم : نسخهٔ عکسی بخشی از تفسیر قرآن کریم ، تألیف ابوبکر عتیق سورآبادی است ، مکتوب به سال ۵۲۳ هجری قمری ، چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران که حاوی آیهٔ ۵۶ از سورهٔ ۲۳ (المؤمنون) است تا آیهٔ آخر ازسورهٔ ۴۸ (الفتح) باافتادگیهایی درمیانه . دراین نسخه نیز کلمهٔ « دگر » اصلا به‌کار نرفته است و آنچه آمده « دیگر » است ، در این صفحات :

۸ ، ۱۱ ، ۱۲ (دوبار) ، ۱۷ ، ۱۹ (دو بار) ، ۲۳ ، ۲۷ (دو بار) ، ۳۰ ، ۳۳ ، ۳۵ ، ۳۷ ، ۴۵ (دوبار) ، ۵۷ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۷۷ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۹ ، ۱۰۴ ، ۱۱۲ ، ۱۲۲ (دو بار) ، ۱۲۳ ، ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ (دو بار) ، ۱۳۲ ، ۱۴۰ (دو بار) ، ۱۴۱ (دو بار) ، ۱۴۳ ،

(دوبار)، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۶۶، ۲۶۹ (دو بار)، ۲۷۲، ۲۸۷، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹ (شش بار)، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴ (دو بار)، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۱۹ (دوبار)، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۷ (دوبار)، ۳۳۲، ۳۳۵ (دو بار)، ۳۳۶ (سه‌بار)، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۵۱، ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۷۰ (دوبار)، ۳۷۱ (دوبار)، ۳۷۵، ۳۷۸ (دو بار)، ۳۷۹، ۳۸۰ (دو بار)، ۳۸۳ (دو بار)، ۳۸۵ (دو بار)، ۳۸۷ (دو بار)، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳ (دو بار)، ۳۹۵، ۳۹۹ (دو بار)، ۴۰۴ (هشت بار)، ۴۰۵ (پنج بار)، ۴۱۱ (دوبار)، ۴۱۲ (دوبار)، ۴۱۳، ۴۱۷ - کلمهٔ شاهد ما در برخی از صفحات به صورت اضافی و ترکیبی نظیر: یکدیگر، نماز دیگر، دیگران، دیگری، باردیگر وغیره آمده است.

پوشیده نیست که به‌کار رفتن کلمهٔ «دیگر» دراین دو اثر (و نیز درآثار چاپی مبتنی بر نسخه‌هایِ کهن که بعداً بدانها اشاره خواهیم کرد) تأییدی‌است بر نوشتهٔ مقاله در تحول صورت اصلی کلمه به «دیگر» امّا انحصار آن و به‌صورت واحد به‌کاررفتن آن در تمامی هردو متن (ومتون دیگرکه اشاره خواهیم کرد) شاید درجهتِ نظر ابرازی نگارنده باشد که توجّه انحصاری این دومفسّر به‌این صورتِ متحوّل شده عللی داشته است، علل مکانی؟ یا زمانی؟ و احتمالاً مرتبط باکیفیّتِ تحول ازصورتِ اصلی.

* * *

صورت «ددیگر» کلمه را بنده در مطالعات خود جز دربرخی ازکتابهایِ چاپی ندیده‌ام، چند جاکه در شاهنامه آمده است، خاصّه چاپ خود بنده‌که مبتنی است برچاپ کلکتّه و پایهٔ تهیهٔ کشف الابیاتی که تهیّه دیده‌ام قرارگرفته است، می‌تواند صورت غیراصیل و دگرگون شده باشد و حال در یکی دو کتاب چاپی دیگرکه ذکر می‌کنیم نیزچنین‌است، واز بررسی مجموعِ شواهد می‌توان‌پذیرفت که این‌ضبط‌وصورت

درفارسی اصالت وقدمت ندارد واینک به‌برخی ازموارد که این ضبط را دارند اشاره می کنیم :

الف ـ در تاریخ طبری ترجمهٔ بلعمی (ص ۴۰۹ چاپ وزارت فرهنگ) آمده است : «پس نُه‌آیت تمام شد یکی عصا ، **ددیگر** دست ، سدیگر قحط وچهارم. . .» باتوضیحی که مصحح فاضل کتاب به‌منظور اثباتِ صحت کلمه درحاشیه داده‌اند خود بابِ تردیدگشوده داشته شده است و پیداست که متکی نبودن این ضبط به نسخهٔ خطی کهن وافی برای اثبات منظور مصحّح محترم بلعمی نیست .

ب ـ در لغت‌نامهٔ دهخدا «ددیگر» با شاهد زیرین از فردوسی آمده است : «ددیگر چنین هست رویم که هست . . .» . امّا این ضبط در شاهنامهٔ چاپ نگارنده و بالتبع درکشف‌الابیات آن نیست و صورت بیت فوق که از پادشاهی قباد (۴۴ ، بیت ۵۷۹) است چنین است : «ودیگر چنین است رویم که هست . . .» .

ب ـ برحسب کشف‌الابیات درشاهنامهٔ چاپ نگارنده دو بار «ددیگر» درآغاز مصراعهای اول به‌کار رفته است . یکی در پادشاهی هرمز (۴۲ ، بیت ۱۰۴۰) چنین : «ددیگر سه‌یک پیش آتشکده . . .» . دوم در پادشاهی یزدگرد سوم (۵۰ ، بیت ۶۱۸) بدین‌گونه : «ددیگر چو تور آن سرافراز مرد . . .» اما ضبط بیت اول در چاپ شوروی (بیت ۱۰۰۰) «سه‌یکٔ دگر پیش آتشکده ... » است و بیت دوم در چاپ بروخیم و چاپهای دیگر «ودیگر چو تور آن سرافراز مرد ...» . به‌کاررفتن «ددیگر» درغیر آغاز مصراعهای اول نیز احتمالاً کیفیتی مشابه بااین‌دومثال ، ومشکوک و غیراصیل خواهد داشت که صحت آن در نسخه‌های خطّی کهن باید بررسی شود ، نه در نسخه‌هایِ چاپی .

ت ـ درشعر انوری ضبط «ددیگرآنکه. . .» را به‌صورت «دوم‌چه، آنکه. . .» قبلاً نقل کردیم .

ث ـ اینکه مرحوم بهار درکتاب سبکٔ شناسی (ج ۱ ص ۴۰۳) «ددیگر» را

آورده و به‌مقدمهٔ مجمل التواریخ والقصص ومقدمهٔ تاریخ سیستان (ص که ـ کو) حوالت داده‌اند، نه درمقدمهٔ دوکتاب مذکور بحث این صورت آمده است و نه در متن آن دوکتاب ضبط آن.

پس بااین‌مقدمات و معتقد ماندن به‌اینکه علی‌العجاله تا پیداشدن سند متقن کهن باید صورت «ددیگر» را در نظم و نثر فارسی غیر اصلی دانست، برمی‌گردیم به‌ضبطِ «دودیگر».

امّا مردود بودنِ این ضبط راکه نکتهٔ سوم مندرج درمقالهٔ مورد سخن است، موکول به‌بعداز اتمام حاصلِ مطالعات و ذکر شواهدگردآوری کرده می‌سازیم و موقتاً به‌نکتهٔ چهارم از مقاله برمی‌گردیم که صورتِ «ددیگر» یا «دودیگر» را منحصر به «ودیگر» دانسته‌اند آن‌هم در شعر:

اولاً «ودیگر» همه‌جا نمی‌تواند ضبط اصلی و صورت قطعی «دودیگر» باشد. ثانیاً این‌ضبط همه‌جا به‌ضرورت شعری به کارنرفته‌است. ثالثاً «ودیگر» انحصار به‌شعر ندارد. رابعاً توجّه به کشف‌الابیات شاهنامه برای عنوان‌کردن ضرورتِ استعمالِ این صورت بسبب برابر بودن آن بایک‌بار «فعولن» توجهی شتاب آلوده‌است، زیرا کشف‌ـ الابیات فقط نشان دهندهٔ کلمات آغاز مصراعهای اول ابیات است و پیداست که «ودیگر» یا «دودیگر» غیر از آغاز مصراعها می‌تواند در اثنای ابیات نیز جایی داشته باشد ونگاهی به‌فهرست وُلف این مطاب را بخوبی اثبات می‌کند و نتیجه آنکه انحصار ضرورت شعری از میان می‌رود، وانگهی اگر کلمهٔ «ودیگر» به ضرورت و بسبب برابر بودن با یک‌بار فعولن درآغاز مصراعها بیاید باز معنی آن منحصر ماندن استعمال این صورت نمی‌شود، زیرا صورتهایِ دیگر کلمه مثلاً «دگرآنکه» و غیره که برابر با فعولن هستند نیز می‌توانند در همان معنی و درآغاز مصراعها جای بگیرند چنانکه فقط به‌عنوان مثال می‌توان به‌بیت ۱۵۲ از آغاز شاهنامه (ج ۱ چاپ دوم شوروی)، که در برابر «ودیگر» متن (ودیگرکه انجم وفادارنیست...) نسخه بدل («دگرآنکه» انجم

وفادار نیست . . .) را نیز دارد ، اشاره کرد .

نگاهی به کشف الابیات نشان می‌دهد که این صورت اخیر (دگرآنکه) وهمچنین کلمات «دگرره»، «دگربار»، «دگرسال» و . . . نزدیک پانصدبار درآغاز مصراعها آمده‌اند وهمه هم برابر با یک‌بار فعولن هستند .

نکتهٔ دیگرآنکه کلمهٔ «دیگر» یا «دگر» غیر از معنای وصفی خود معانی دیگر نیز داردکه ازآن جمله است : غیر از اول ، علاوه از ، هم ، نیز ، گذشته از ، در غیر این‌صورت ، علیحده ، جداگانه ، بقیه ، ماقبل ، همانندِ ، درحکمِ ، بمثابهٔ ، هرگز ، عاقبت ، سرانجام ، ازنو و . . . که باشواهد همه را در لغت‌نامهٔ دهخدا می‌توان‌دید ودر همهٔ این معانی الحاق حرف واو به کلمهٔ «دیگر» جنبهٔ عطف تأکیدی دارد و شواهد بسیار در نظم و نثر برای آنها می‌توان یافت که در آن موارد معادل کلمهٔ «دوم» یعنی وصف‌ترتیبی‌نیستند واین‌حال یکپارچگی بحث مقالهٔ موردبحث‌را دراین‌باره‌ازهم‌می‌پاشد .

چون تکیهٔ کلام نویسندهٔ محترم مقاله بر اشعار شاهنامه است متذکر می‌شوم که برحسب کشف الابیات «ودیگر» های آغاز ابیات مجلّد اول شاهنامهٔ چاپ نگارنده که برابر مجلدات اول و دوم چاپ دوم شوروی است (چاپی که بر اساس نسخه‌های قبل از نسخهٔ بایسنقری تهیه شده است) یازده مورد است و در این ابیات : مقدمه E ص ۱۶۲ ، ۲۳۸ ـ داستان ضحّاك ۵ ص ۵۴۷ ـ داستان فریدون ۶ ص ۳۵۷ ، ۶۸۵ ، ۷۴۲ ، ۷۷۱ ، ۸۲۶ ـ داستان منوچهر ۷ ص ۷۵۶ ـ داستان کاووس ۱۲ ص ۹۰۱ و داستان رستم و سهراب 12C ص ۱۱۸ که از این میانه مورد یکم و پنجم و هفتم و هشتم ونهم ویازدهم آن وصفی و ترتیبی نیست و در معانی دیگری به‌کار رفته است و بقیه در ترتیب و وصف یعنی به‌جایِ «دوم» استعمال شده است .

واینک بررسی مورد سوم مقاله یعنی غیر اصیل و مردود بودن «**دو دیگر**» .

مقدّمهٔ باید بگویم که درفرهنگهای‌فارسی مانندلغت‌نامهٔ اسدی و صحاح‌الفرس نخجوانی و مجمع‌الفرس سروری و فرهنگهای جهانگیری و رشیدی و غیاث‌اللغات وبرهان‌قاطع

«دگر» «ددیگر» «دودیگر» «دیگرم» و«سدیگر» نیامده‌است وتنها فرهنگ آنندراج «سه‌دیگر» را آورده‌است ومی گوید عبارت از ثالث‌است و بیتی نیز ازفردوسی به‌شاهد آن نقل می کند . ازفرهنگهای متأخّر ومعاصر می گذریم زیرا منظورما بیان کلمه درآثار کهن است قبل‌از رواجِ اعتقاد به‌تحقق «ددیگر» و «دودیگر» در دوران اخیر .

کلمهٔ «دیگر» برحسب شواهد بسیاری که داریم گاه قیداست ودر بیشتر موارد صفت ودر کتب قدیم گاه این کلمه‌را که صفت ترتیبی نیزهست مانند عدد مطلق محسوب داشته ومیم ماقبل مضموم «مُ» بدان‌افزوده و «دیگرمُ» گفته‌اند همچنانکه با «سدیگر» نیز چنین کرده وآن‌را به‌صورت «سدیگرمُ» به‌کار داشته‌اند . در یکی دو مورد هم کلمه جنبهٔ اسمی یافته و «ی» و «ین» نسبت بدان ملحق شده‌است . الحاق حرف واو نیز به‌هردوصورت یعنی «ودیگرم» ، «وسدیگرم» وهمچنین بقیهٔ اعداد ترتیبی ووصفی مانند «ودوم» ، «وسوم» ، «وچهارم» ، «وپنجم» درکتب کهن خاصه در نثر بی‌هیچ قید و ضرورتی معمول بوده است . و اینک شواهدی از این اعداد ترتیبی در متون کهن خطّی .

الف - در تفسیر سورآبادی اعداد وصفی دراین صورتها آمده است : «یکی . . دیگر . . . سدیگر» (ص ۱۰۹ ، ۱۱۷ ، ۲۳۴ ، ۲۵۱ ، ۲۵۶ ، ۳۰۴ ، ۳۲۰ ، ۳۳۳ ، ۴۱۴ ، ۴۱۷) - «یکی . . . **ودیگر** . . . سدیگر» (ص ۱۲۲ ، ۱۳۲ ، ۴۱۳) - «نخست . . . آنگه . . .» (ص ۲۶۹) - «. . . **ودوم** . . . سدیگر» (ص ۱۳) - «اول . . . دیگر سدیگر . . . چهارم . . . پنجم» (ص ۳۰۰ ، ۴۰۷ ، ۴۰۸) «یکی... دیگر ... **وسدیگر**» (ص ۳۰) .

ب - درتفسیر پاک شواهد چنین‌است: «یکی... **ودیگر**» (ص۹) - «... سدیگر» (ص ۲ ، ۸) - «اول . . . دیگر . . . سدیگر» (ص ۱۷ دو بار) - «یکی . . . وآن **دیگری**» (ص ۴۱) - «... بار دیگر ... سیم بار» (ص ۴۶) - «... **ودیگر**» (ص ۵۱ ، ۵۸ ، ۷۸ ، ۸۱) .

پ - در الابنیه اعداد وصفی و ترتیبی چنین است : «... اول... دوم... سوم ... چهارم» (ص ۵ عکسی ۳ چاپی) . «یکی . . . دوم . . . سیم» (ص ۷ع ٤چ) - «دو گونه بود: . . . جنسی . . . ودوم» (ص ۵۱ع ۳۹چ)- «یکی . . . ودگر» (ص ۷۳ع ۵٤چ ، ٤۰ع ، ۳۰٤چ) - «یکی ... ودیگر» (ص ۹۶ع ۷۲چ)- «یکی ... و دوم» (ص ٤۰ع ۳۰٤چ) .

در الابنیه صورت «دودیگر» «سدیگر» «دیگرم» «سدیگرم» «ددیگر» اصلا ومطلقا نیست ، یک‌بار «ودیگر» ودوبار «ودگر» چنانکه نقل شد به کار رفته‌است .

ت - از کتاب هدایة‌المتعلّمین چاپ دوست دانشمند آقای دکتر متینی این‌موارد (به‌یاری فهرست آن کتاب) استخراج شده است : «نخستین . . . ودیگرم» (با نسخه بدل «و دیگر») ص ۳۳ ، ۵۳ - «نخستین . . . دیگرم . . . سدیگرم» ص ۲۷۵ - «اول ... دیگرم» ص ۶۶۲ - «اول - ثانی» ص ۶۶۲ ح - و نیز در صفحات ۷۲۲ ، ۷۲۳و۷۲۵و۷۹۲و۷۹۳» «دیگرم» و «سدیگرم» آمده‌است و علی‌الظاهر «دودیگر» ندارد ، منتهی باید اصل کتاب راکلاً بررسی دقیق کرد و سپس حکم به‌نفی استعمال آن کلمه در آن متن داد .

ث - ازنسخهٔ چاپی نفسیر کمبریج که آنهم توسط آقای دکتر متینی چاپ شده‌است این موارد را بیرون آورده‌ام (بدون استقصای کامل) : «یک تن . . . دیگری . . . آن سدیگر» ص ۱۱۰ ج ۲ - «یکی . . . ودیگری . . . وسدیگر» ص ۱۱۳ ج ۱ - «یکی ... بار دیگر ... بار سدیگر» ص ۲۳۰ ج ۱ - «یکی ... دیگری ... وسدیگر» ص ۲۵٤ ج ۲ - «دیگر باره . . . سدیگر بار» ص ۷۱ ج ۲ - «یکی . . . ودیگر . . . وسدیگر» ص ۶۵۹ ج ۱ - «سدیگر» ص ۳٤۲ ج ۲ - «سه‌دیگر» ص٤۳۱ ج ۲ .

ج - نسخهٔ عکسی ترجمان‌البلاغهٔ محمد بن عمر رادویانی که دیرینه‌است ومرحوم آتش در استانبول به‌چاپ رسانده است این موارد را نشان می‌دهد : «یکی... ودیگر» ص ۱۶۵ - «یک قسم ... وقسم دیگر» ص ۱۶۷ - «اول قسم ... و قسم دوم . . .

وقسم سوم» ص ۱۷۶ - «قسم اول . . . قسم دوم . . . قسم سوم» ص ۱۷۶ و ۱۷۷ - «یکی قسم را . . . ودیگر را» ص ۲۳۰ - «یکی . . . ودوم . . . وسه‌وم . . . وچهارم» ص ۲۴۰ - «نخست» ص ۲۲۴ - «از نخست» ص ۲۳۵ - «نخستین . . . و دیگرها» ص ۲۴۱ - «یک وجه . . . و بر وجه دیگر» ص ۲۵۹، ۲۶۰ - «یکی . . . و دیگر . . . وقسمت ثالث» ص ۲۶۱ - دراین کتاب علاوه ازاین موارد کلمهٔ «دیگر» وترکیبات آن «یکدیگر» و «دیگران» و . . . نیز آمده است در این صفحات : ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۹ویک بارهم کلمهٔ «دگر» در عبارت زیر : «واما متنافر بردو وجه است یکی وجه ازوی آنست که . . . حروف از یک دگر گریزان بود . . .» (ص ۲۵۹) . توضیحاً باید افزود که عبارات وکلمات مورد نظر از متن کتاب استخراج شده است نه از اشعار شاعرانی که مؤلف به‌عنوان صنایع شعری در کتاب خود نقل کرده است .

چ - چند کتاب مهم چاپی نیز مورد بررسی قرار گرفته است بدین شرح :

۱- حدودالعالم که سال تألیفش ۳۷۲ هجری و نسخهٔ آن منحصر است قابلیت توجه دارد و «یکی، نخست، نخستین، دوم، و دوم، دیگر، ودیگر، ودودیگر، پس، سیم، و سیم» اعداد ترتیبی مذکور در آن کتاب هستند . در این کتاب آمدن «ودودیگر» (ص ۱۷ چاپ دانشگاه)، درصورت صحت چاپ، یعنی «دودیگر» با واو عطف، هرگونه تردیدی را دروجود ضبط «دودیگر» برطرف می‌سازد . صورت «ودیگری» نیز (ص ۱۱۹ چاپ دانشگاه)، اگر اصیل باشد جالب است .

۲- در ترجمهٔ دیاتسارون که بر نسخهٔ معتبر متکی است چنین آمده‌است : «نخستین، یکی، دوم، دیگرم، ودیگر، سیوم» . وکلمهٔ «دیگرم» در این کتاب دو بار (ص ۱۳۲ و ۱۷۳) به‌چشم می‌خورد وصورتِ «دیگرین» (ص ۲۸) نیز منحصر به‌این کتاب است . «دودیگر» هم ندارد .

۳- در تاریخ سیستان کلمهٔ «سدیگر» (سه دیگر) را می‌توان در صفحات ۴۵،

۲۳۴، ۲۶۷، ۳۷۰ دید ویک بارهم کلمهٔ «دیگرم» به‌صورت دبگر گون‌شدهٔ «دبگرم» (با توضیحی دوراز معنای مستقیم کلمه درحاشیهٔ ص ۳۴۵). اماباوجود تذکّرمرحوم بهار در مقدمهٔ کتاب، با بررسی اجمالی که شد در متن کتاب «دو دیگر» دیده نشد، واحتمالاً به‌قیاس «سدیگر» متذکر آن شده‌اند.

٤ـ در کتاب التّفهیم بیرونی که استاد دانشمند آقای همائی آن‌را تصحیح و چاپ کرده‌اند اعداد وصفی زیرین را می‌توان دید: «نخست، نخستین، اول، یکی، دوم، و دوم، دیگر، دیگرم، **ودیگر**، **دودیگر**، **و دودیگر**، سه دیگر (سدیگر)، **وسه‌دیگر**، سوم، سیوم ...». در این کتاب دو بار کلمهٔ «دیگرم» (ص۲۳ و ۵۱٤) آمده است و دوبار نیز «دودیگرِ» مورد بحث (ص ۱٤۲ و ٤۰٤) که در مورد نخستین کلمه مانند حدودالعالم با واو عطف همراه است ودر مورد دوم با نسخه‌بدل «این‌دیگر» و «این دیگران».

۵ـ درشاهنامهٔ فردوسی (مجلد۱و۲ ازچاپ دوم شوروی) درداستان ضحّاک(۵) بیت ۵۱۳ درمتن به «دودیگر» برمی‌خوریم که متکی بر یک نسخه است (دو دیگر که گیتی بدو بازخواست ...) ـ یک نسخه هم «سدیگر» دارد و پنج نسخه «ودیگر» که همه درحاشیه نقل شده‌اند وکلمه درچاپ نگارنده (بیت ۵٤۷) نیز «ودیگر» است.

* * *

نتیجهٔ مقال

یک ـ کلمهٔ «دیتیکر» پهلوی در فارسی به شکل «**دیگر**» متحوّل شده و در برخی از متون نثری قدیم به‌کار رفته است.

دو ـ احتمالاً همان کلمهٔ اصلی پهلوی مستقیماً به‌صورت «**دگر**» نیز متحوّل شده ودر نثر فارسی آزادانه، یعنی بدون الزام نویسنده و مقیّد بودن او و ضرورتی خاص وارد شده است.

سه ـ صورت «**ددیگر**» که متأخّران متذکّر شده‌اند در نظم‌ونثر فارسی به‌استناد نسخه‌های خطی کهنِ معتبر نیامده است.

چهار - تحول کلمهٔ اصلی (یعنی دبتیکر) ممکن است عام و شامل تمام نواحی نباشد ومواردی‌را برای آن بتوان‌یافت که مانند «سدیگر» به‌صورتی نزدیک به‌صورت اصلی یعنی «دودیگر» درنوشته‌ها محفوظ مانده باشد ، همچنانکه در حدودالعالم والتفهیم و شاهنامه دیدیم .

پنج - درصورت اعتقاد به‌این تذکر اخیر ، و با بودن چند شاهد ، مانعی نخواهد داشت که این صورت ، یعنی «دودیگر» درآثار کهن فارسی جایی داشته باشد و وجود آن تأیید شود ومنحصراً ودرهمه جا دگرگون شدهٔ «ودیگر» نباشد ، اما تأییدقطعی آن علی‌العجاله نیازمند بررسی درکتابهای متقن خطی دیرینه است ، همچنانکه نفی آن نیز بدون این پژوهش و بررسی وسیع شتاب آلوده خواهد بود .

چند نکته دربارهٔ آموزش فارسی به‌خارجیان مبتدی

از

دکتر محمد رضا باطنی

بهتر است این گفتار را با ذکر مطلب ظاهراً بدیهی ولی بسیار مهمّی آغاز کنیم: وضع بزرگسال خارجی زبانی که می‌خواهد گام اوّل را در یادگیری زبان فارسی بردارد به‌هیچ وجه مشابه دانش‌آموز فارسی زبانی نیست که تازه وارد دبستان می‌شود. این سخن آن‌چنان آشکار می‌نماید که می‌توان گفت مطلبی پیش پا افتاده است، ولی ما در عمل اغلب این تفاوت را نادیده می‌گیریم و این غفلت تلاش ما را در راه آموزش فارسی به‌خارجیان مبتدی کم و بیش باشکست مواجه می‌کند.

بارزترین تفاوتی که بین این دو گروه وجود دارد اینست که کودک فارسی زبان وقتی به‌کلاس اوّل دبستان وارد می‌شود زبان مادری خود را می‌داند و وظیفهٔ مدرسه در درجهٔ اوّل این‌است که خواندن ونوشتنِ زبان مادری را به‌او بیاموزد. البته کودکِ فارسی زبان علاوه بر خواندن و نوشتن هرروز نکات تازه‌ای دربارهٔ زبان مادری‌خود یاد می‌گیرد، ولی در سالهای اوّل و به‌ویژه در سال نخست، مهمترین کار مدرسه این است که خواندن و نوشتن، ویا به‌زبان فنّی‌تر، نظام ارتباطی نوشتاری را باو یادبدهد ولی یک نفر خارجی زبان مبتدی که می‌خواهد زبان فارسی را یاد بگیرد، بنا برتعریف این زبان را نمی‌داند و نباید انتظار داشت که قبل از یادگرفتن زبان، به‌شیوه کودک فارسی زبان، به‌یادگیری خواندن و نوشتن آغاز کند. اگر ما این تفاوت اساسی را که بین نوآموز فارسی زبان و خارجی مبتدی وجود دارد نادیده بگیریم و هردو را به‌یک چشم نگاه کنیم، نباید از شکست کار خود درشگفت باشیم.

اکنون به نکتهٔ بدیهی و بسیار مهم دیگری توجّه فرمائید: وضع بزرگسال خارجی زبانی که می‌خواهد یادگیری زبان فارسی را آغاز کند به‌هیچ‌وجه مشابه کودک خردسالی نیست که ازسن ۱۸ماهگی شروع به‌یادگیری زبان مادری خود، یعنی فارسی می‌کند. این نکته نیز آن‌چنان بدیهی است که بیان آنرا می‌توان «توضیح واضحات» نامید. ولی شگفت اینجاست که نادیده‌گرفتن این واقعیتِ ساده بسیاری از معلّمان، حتی برخی ازکارشناسان روش‌شناسی را به‌گمراهی کشانده است: از جمله می‌توان طرفداران روش مستقیم را نام بردکه معتقدند زبان دوّم و سوّم را نیز باید همان‌گونه آموخت که کودک زبان مادری خودرا یاد می‌گیرد.

واقعیّت این‌است که مردبزرگسال اگرهم بخواهد نمی‌تواند یک‌زبان خارجه‌را (اعم از فارسی یاانگلیسی یا هر زبان دیگر) مانند زبان مادری خود یاد بگیرد. درسن ۱۸ تا ۲۴ماهگی نوعی‌استعداد زیستی درکودک شروع به‌شکفتن می‌کندکه به‌او امکان می‌دهد یک یاچند زبانی راکه درمحیط او صحبت می‌شود بدون تلاش و باسهولت فراوان یاد بگیرد. هرچه‌کودک بزرگتر می‌شود این‌استعداد زیستی دراو کاهش می‌یابد ومتناسباً انعطاف‌پذیری او برای یادگرفتن زبان‌تازه نقصان می‌یابد تاجائی‌که در بزرگسالی دیگر نمی‌تواند باسهولت و نرمشی که در دوران کودکی از آن برخوردار بود، زبان تازه‌ای‌را بیاموزد. از سوی دیگر فرد بزرگسال نمی‌تواند به‌اندازه‌کودک وقت صرف یادگیری زبان تازه‌کند و از این مهمتر اینکه نمی‌تواند مانندکودک در مقابل اشتباهات زبانی‌که در فرآیند زبان‌آموزی امری اجتناب‌ناپذیر است بی‌خیال و بی‌اعتنا باشد. حساسیّت یا خودآگاهی بسیاری از بزرگسالان نسبت به اشتباه‌گفتن مانع از آن می‌شودکه خودرا به‌اندازه‌کافی در معرض زبان تازه قرار دهند و تمرین کافی پیداکنند.

درمقابل امتیازاتی‌که فرد بزرگسال درمقایسه باکودک در زبان‌آموزی ازدست می‌دهد، یک‌امتیاز بزرگ به‌دست‌می‌آورد. فرد بزرگسال دارای قوای عقلانی پرورش یافته‌ای است که‌کودک ازآن برخوردار نیست. کودک مجبور است قواعد زبان را خود

از راه فرایند آزمایش و خطا کشف کند ، ولی رشد عقلانی به انسان بزرگسال امکان می‌دهد که قواعد زبان تازه را به صورتی تدوین شده و تبلوریافته بیاموزد . ما در زیر بحث خواهیم کرد که این قاعده‌آموزی تا چه حدّ و با چه شرایطی می‌تواند مفید باشد ولی در اینجا کافی است اشاره کنیم که برای یک کودکِ سه یا چهار ساله نمی‌توان یک قاعدهٔ دستوری را توضیح داد و اگرهم توضیح داده شود کودک از آن طرفی نمی‌بندد ، در حالی که یک آموزنده بزرگسال می‌تواند این قاعده را درک کند و چنانچه با تمرین کافی همراه باشد ، آن‌را به کار بندد .

دیگر از تفاوتهائی که درخور توجّه‌است اینست که فرد بزرگسال وقتی یادگیری زبان دیگری را آغاز می‌کند زبان مادری خودرا خوب می‌داند . زبان‌مادری در یادگیری زبان دوّم از یک لحاظ سهولت واز لحاظ دیگر مانع ایجاد می‌کند : سهولت از این نظر که معلّم می‌تواند از زبان مادری آموزنده کمک بگیرد و نکات پیچیدهٔ زبان تازه را به‌زبان خود او برایش تشریح کند و درواقع راه میان‌بری را انتخاب کند . امّا مانع از این نظر تلقّی می‌شود که هرچه زبان مادری درآموزنده ریشه‌دارتر شده باشد قواعد آن باقواعد زبان‌تازه بیشتر به‌معارضه برمی‌خیزد و آموزش زبان دوّم را مشکل‌تر می‌کند این پدیده را درزبانشناسی تداخل (interference) می‌نامند که‌خود بحث‌فنّی جداگانه‌ای است که ما درآن وارد نخواهیم شد .

با توجّه به‌کلیّاتی که در بالا ذکر شد ، ما می‌کوشیم چند نکته درباره روش تدریس فارسی به خارجیانِ مبتدی پیشنهاد کنیم . در اینجا باید تصریح کنیم که آنچه پیشنهادمی‌شود به‌خارجیانی مربوط‌می‌شود که هیچ یاتقریباً‌هیچ‌فارسی نمی‌دانند و می‌خواهند گام اوّل را در یادگیری‌آن بردارند . نکتهٔ دیگری که نباید ازنظر دوربداریم این‌است که در زبان‌آموزی خوبی یا بدی یک روش امری نسبی است . وقتی می‌گوئیم زبان را باید با فلان روش یاد داد ، منظور این‌نیست که روش‌های دیگر به‌هیچ‌وجه نتیجه‌بخش نیست و زبان‌آموزی را به کُلّی غیرممکن می‌سازد : تقریباً با هر روشی که تاکنون

بوجود آمده می‌توان یک زبان خارجه را یاد داد و یادگرفت . منظور از خوبی یک روش این است که از نظر صرف وقت و نیروی انسانی و با توجّه به امکانات موجود این روش از روش های دیگر ساده‌تر ، کارآمدتر و مقرون به‌صرفه‌تر است و بازده‌آن دلخواه‌تر وسودمندتر تواند بود .

به‌نظر نگارنده مهمترین اصلی که در آموزش زبان فارسی به خارجیان مبتدی باید به‌خاطر داشت این‌است که آموزش آن‌را نباید باخواندن‌ونوشتن آغاز کرد . به‌بیان دیگر ، آموزش زبان فارسی‌را باید بازبان فارسی آغاز کرد نه‌باخطّ فارسی . درتوجیه این مطلب دلایل فراوانی می‌توان ذکر کرد که ما به‌دو نکته اکتفا می کنیم .

۱- زبان و خطّ دوچیز متفاوتند . زبان اصل و خط فرع برآن است . خط بر بنیاد زبان قرارگرفته است نه‌برعکس . درصورتی می‌توان خط را یاد داد که آموزنده زبان را یادگرفته یا لااقل شالوده آن را آموخته‌باشد . زبان بدون خط ممکن‌است ولی خط بدون زبان ممکن نیست . ازاینجاست که امروز میلیونها نفر در سرتاسر جهان به‌زبان یا زبانهائی صحبت می کنند که خط و نوشته ندارد . چنانکه در ابتداگفته شد ، کودکِ فارسی زبانی که درسال اوّل دبستان به‌یادگرفتن خواندن و نوشتن آغاز می کند زبان فارسی را می‌داند . بنابراین ما نباید خارجی زبانی را نیزکه می‌خواهد تازه زبان فارسی را بیاموزد از روی انگاره کودک فارسی زبان ، ازگام نخست به یادگرفتن خطّ فارسی مجبورکنیم .

۲- یادگیری یک زبان‌تازه و یادگیری یک‌خط تازه ، آن‌هم خطّی به‌پیچیدگی خط فارسی ، هرکدام مشکلات ومسائل جداگانه‌ای دارند که اگرباهم درآمیخته شوند منجر به اغتشاش ذهنی و سوء تفاهم می‌شود و جز در موارد استثنائی به نتیجه مطلوب نمی‌رسد . نگارنده خارجیانی را می‌شناسد که با شور و شوق به‌کلاس های زبان فارسی روی آورده‌اند و به‌خاطر همین‌نابسامانی که‌ازآمیختن خط‌وزبان ناشی می‌شود سرخورده و مأیوس شده وفکر آموختن فارسی را از سر بدر کرده‌اند .

بنابراین پیشنهاد می‌شود که در ده جلسه اوّل هیچ نوع مواد خواندنی که با خطّ معمول فارسی نوشته شده باشد در کلاس عرضه نشود و اصولاً برای یاد دادن خط فارسی در این مرحله تلاشی نشود. دراین دوره فعالیّت کلاس باید اساساً شفاهی و بمنظور یاددادن الگوهای فارسی روزمرّه باشد. دراین‌دوره اگرمعلّم چیزی به‌صورت نوشته عرضه می کند باید به‌خط آوانگار (خط فونتیک) باشد تا بتواند صداهای زبان فارسی را آن‌چنان‌که هست نشان دهد وکمکی در یادگرفتن زبان فارسی باشد. پس از اینکه این نوآموزان در زبان فارسی پایه‌گرفتند آنگاه می‌توان خط فارسی را با شیوهٔ مطالعه شده‌ای تدریجاً درکلاس عرضه‌کرد و رفته رفته ازکاربرد خط‌آوانگارکاست و خط معمولی را جانشین‌آن‌کرد. نحوهٔ عرضه‌کردن خط فارسی ونوع مواد خواندنی که برای این‌گروه مناسب باشد بحث دیگری است‌که ما در آن وارد نمی‌شویم، فقط یادآور می‌شویم‌که موادّ خواندنی و نحوهٔ عرضه خط فارسی بدان‌سان‌که برای دانش‌آموزان فارسی زبان تدارک شده الزاماً مناسب فارسی‌آموزان خارجی زبان نیست.

پیشنهاد دیگر نگارنده این‌است‌که باید درکلاس از همان جلسهٔ اوّل به فارسی صحبت شود و از زبان دیگری‌که معمولاً انگلیسی است فقط برامی توضیح دشواریها استفاده شود. هرگز نباید زبان انگلیسی یا هر زبان واسطهٔ دیگری درکلاس، زبان گفتگو قرارگیرد وجانشین فارسی‌شود. این پیشنهاد حدّ واسطی‌است بین روش مستقیم و روش ترجمه به‌طوری‌که می‌تواند مزایای هردورا دربرگیرد واز زیاده‌رویهای هریک برکنار باشد. در روش مستقیم تکیه براین اصل است‌که جز زبان مورد آموزش هیچ زبان‌دیگری واسطهٔ تدریس قرارنگیرد. پیروی مصرّانه ازاین روش مانع‌ازآن می‌شود که معلّم بتواند از زبان مادری آموزنده بعنوان کلیدی مؤثّر برای‌گشودن مشکلات پیچیدهٔ زبانی‌که یاد می‌دهد استفاده کند. برعکس در روش ترجمه، زبان تازه از راه زبان مادری ویا زبان واسطهٔ دیگری آموخته می‌شود و بدین ترتیب در ذهن آموزنده بین‌کلمات و جملات زبان و معانی آنها پیوندهای غیر مستقیمی برقرار می‌شودکه کاربرد

زبان تازه‌را درشرایط عادی بااشکال مواجه می‌سازد. بنابراین اززبان مادری‌آموزنده باید فقط درموارد ضروری استفاده کرد. یقیناً نیاز به‌استفاده ازاین‌زبان درجلسه‌های اوّل و دوّم بیشتر خواهد بود ولی بتدریج باید ازکاربرد آن کاسته شود و زبان فارسی خود وسیله بیان قرارگیرد. از سوی دیگر باید در نظر داشت که زبان فارسی که در کلاس به‌مبتدیان عرضه می‌شود باید حساب شده و تنظیم شده باشد وگرنه به‌گیجی و سرخوردگی آموزندگان می‌انجامد و بسیار زیانمند خواهد بود.

ممکن است گفته شود اگر در کلاس به فارسی صحبت شود بهرحال آموزندگان بسیاری از مطالب را نخواهند فهمید. این مطلب درست است ولی در زبان‌آموزی اصل این‌نیست که تمام مطالبی‌راکه معلّم درکلاس عرضه می کند، مخصوصاً درابتدای کار، آموزنده بفهمد. معلّم باید همیشه بیش از آنچه آموزنده می‌تواند جذب کند زبان درکلاس عرضه کند. ولی آنچه راکه آموزنده ظاهراً نفهمیده ازآن می‌گذرد نباید تلف شده تلقّی کرد. این مطالب بطور ناآگاه در حافظهٔ غیرفعّال آموزنده اثر می‌گذارد و بدین ترتیب یادگیری آنها بعداً آسانتر می‌گردد.

پیشنهاد دیگرنگارنده این‌است که باید به‌خارجیان فارسی‌زندهٔ روزمرّه آموخته شود. به‌جای یک فارسی تصنّعی کتابی، باید از همان‌آغاز سعی شود تافارسی گفتاری باهمان تلفّظی که معلّم تحصیل کردهٔ او در شرایط عادی به‌کار می‌برد، یادداده شود. مثلاً ما درخطّ می‌نویسیم شنبه (بانون) ولی تمام فارسی‌زبانان، چه باسواد وچه بی‌سواد می‌گویند شمبه (با میم)؛ ما در گفتگوی روزمره کلمه زیرا را به‌ندرت به‌کار می‌بریم و به‌جای آن کلمات چون، برای‌اینکه و مانندآن‌را به‌کارمی‌گیریم؛ما درگفتار روزمرّه نمی‌گوئیم «ایشان می‌گویند» بلکه می‌گوئیم «اونا میگن». اگر ما در آغاز کار از خط آوانگار استفاده کنیم، آسانترمی‌توانیم تلفّظ واقعی این جملات را به‌خارجیان بیاموزیم. وقتی زمان آموختن خطّ معمول فارسی فرا رسید، می‌توان به آموزندگان تلفّظ کتابی کلمات را نیز یاد داد تا هنگام خواندن یک نوشته از لفظ قلم استفاده کنند. یادگرفتن

تلفّظ کتابی یا لفظ قلم پس از یادگرفتن فارسی محاوره‌ای آسانتر است تا برعکس. اکثر ما چون زبان خارجهٔ خود را با لفظ قلم یادگرفته‌ایم، پس از سالها تماس با اهل زبان باز هم نمی‌توانیم صورت محاوره‌ای آن زبان را به کار بریم.

درمورد آموزش دستورزبان پیشنهاد نگارنده این است که دستورزبان هیچ‌وقت به‌صورت نظری به شیوه‌ای که در مدارس ما تدریس می‌شود، آموخته نشود. طرح مباحثی چون تفاوت بین اضافه ملکی و اضافه تخصیصی، برشمردن انواع مبهمات، ردیف کردن شاهدهای مهجور و تصنّعی و مانند آن، فقط باری بر حافظه است و هیچ کمکی به‌یاددادن زبان فارسی به‌عنوان یک مهارت عملی نخواهد کرد. قواعد زبان نباید به‌صورت مسائل خبری به‌حافظه سپرده شود چنانکه آگاهیهای مربوط به‌تاریخ وجغرافیا سپرده می‌شود، بلکه باید همراه با تمرین کافی به‌صورت خلّاق وزاینده درذهن جایگیر شود، همان‌گونه‌که قواعد چهار عمل اصلی حساب در ذهن جایگیر می‌شود. برای این کار باید از شیوه‌ای که می‌توان آن‌را تمرین الگوئی یا انگاره‌ای (Pattern Practice) نام‌نهاد استفاده کرد. مثلاً یاددادن الگوی «اسم + مشغول ـِ + مصدر + است» می‌تواند صدها جمله درفارسی تولید کند، مانند: **حسن مشغول نوشتن است**، **پروانه مشغول بازی کردن است** وغیره. البتّه از برکردن این الگو به‌تنهائی گره‌ای ازکار نمی گشاید، بلکه باتوجّه به‌واژه‌هائی که قبلاً درکلاس آموخته شده باید آن‌قدر نحوهٔ استفاده از آن تمرین شود که به‌صورت یک قاعده خلّاق و بارور جایگزین ذهن شود.

آموزش ادبیّات فارسی به‌خارجیان موضوع دیگری است که باید به‌آن اشاره کرد. درآموختن ادبیات فارسی به‌خارجیان نباید شتاب کرد. خواننده وقتی می‌تواند ارزش یک قطعهٔ ادبی را درک کند که لااقل به‌زبان عادی مسلّط شده‌باشد. خارجی‌ـ زبانی که هنوزنمی‌تواند جملات عادی‌زبان‌را بفهمد وتولید کند، توانائی درک ریزه کاریهای ادبی را ندارد و تلاش برای یاد دادن ادبیات به‌او، اورا دلسرد می کند و به شکستی دو جانبه می‌انجامد: نه زبان یاد خواهدگرفت و نه ادبیّات. معلّمی که می کوشد

به‌آموزنده‌ای که زبان‌را نمی‌داند ادبیّات آن‌زبان‌را بیاموزد درواقع به‌این شعرمعروف تحقّق می‌بخشد :

خانه از پای‌بست ویران است　　　خواجه دربند نقش‌ایوان‌است

نکتهٔ دیگر مربوط به مقدار زمانی است‌که صرف آموزش می‌شود . تجربه نشان‌داده‌که اگر مقدار زمانی‌که صرف یادگیری زبان می‌شود ازحدّ معیّنی کمتر باشد ، نتیجهٔ مطلوب به‌دست نمی‌آید . دوره‌های فشرده‌که درکشورهای مختلف و حتّی در کشور خودمان رایج‌شده ایده‌آل است ولی تدارک آن و شرکت درآن برای همه میسّر نیست . اگر دوره‌های فشرده میسّر نباشد ، باید لااقل روزی یک ساعت و پنج‌روز در هفته کلاس تشکیل می‌شود . مدت کلاس باید کوتاه و مکرّر باشد . یکسره کردن یا طولانی کردن مدّت کلاسها یقیناً از نظر آمد و شد در وقت صرفه‌جوئی می کند ولی بازده آموزشی‌ندارد ، حداقلّ تماس کلاسی برای‌زبان‌آموزی باید دوبار درهفته‌باشد . به‌نظر نگارنده برای آموزش زبان فارسی به‌مبتدیان ، ده ساعت درهفته آن‌هم دریک جلسه‌پیوسته به‌هیچ‌وجه کافی‌نیست و به‌زبان عامیانه فقط «مایه دل‌خوش کنک» است .

آخرین سخن مربوط به معلّم است . نه این است‌که هرکس فارسی زبان است و انگلیسی‌هم می‌داند می‌تواند به‌خارجیان زبان فارسی بیاموزد . معلّم باید برای‌این‌کار تعلیم یافته باشد . یک جوان لیسانسیه‌که به‌فوت و فن کار وقوف یافته باشد به مراتب از استاد علّامه‌ای‌که ازمشکلات خارجی‌زبانان بی‌خبر است ، برای این کار مناسب‌تر است . این‌سخن‌را نباید جسارتی به‌مقام‌استاد تلقّی کرد . ما باید بپذیریم که زبان‌آموزی به‌بیگانگان فنّی است‌که باید آن‌را یادگرفت و هرکس‌که در زبان و ادبیّات فارسی تبحّر داشته باشد ودرآموزش‌آن به‌اهل زبان موفّق باشد و زبان انگلیسی نیز بداند ، درکار آموزش زبان فارسی به خارجیان مبتدی الزاماً بهمان درجه موفق نخواهد بود .

بیاض ترمذ

از

دکتر سید امیر حسن عابدی

یکی از منابع مهم و پرارزش شعرفارسی «مجموعهٔ اشعار شعرای نامدار» می‌باشد که درکتابخانهٔ دولتی مدارس مضبوط است [1]. محمد بن یغمور، بنابه‌توصیهٔ دانشمند بزرگی، این بیاض را در زمان مابین سعدی و حافظ در ترمذ تهیّه نموده که بر دواوین شعرای قدیم مبنی و به خط نسخ جلّی و زیبا استنساخ گردیده است ـ بیاض نامبرده شامل‌فهرست شعرا ومقدمه وانتخاب ازقصائد وغزلیات ومقطعات ورباعیات می‌باشد. متأسّفانه این نسخه از اول وآخر و وسط در چند جا ناقص است، امّا بازهم ارزش و اهمّیت و حسن آن کم نشده است ـ مؤلّف در مقدمه علّت تهیه و محتویات بیاض را این‌طور بیان می کند :

« چنین‌گوید . . . . محمد بن یغمورکه . . . . حوادث . . . روزگار و نوایب لیل و نهار این ضعیف را بخطهٔ مدینةالرجال ترمذ . . . رسانید . . . در چنین حال نه در دستارچهٔ خرسندی عقدی بود و نه درکیسهٔ شکیبائی نقدی . . . از اتفاق حسنه سعادت خدمت مجلس عالی قدوهٔ مجدو معالی . . . زبدةالحکما . . . سیّدالاشراف . . یمین‌الامرا . . . معین‌الدوله . . . مجد الملت و الدین شمس الاسلام و المسلمین انیس‌الملوک والخواقین . . . را دریافتم . . . و مدتی از آن گنج حکمت اقتباس می گرفت ـ اشارت فرمود . . . که از مطالعهٔ حقایق معقولات و نظر دقایق محصولات مر تفریح دل را

۱- Ms. No. 183, Govt. Oriental Manuscripts Library, Madras.

ملایم‌تر از سخن منظوم نیست . باید که تألیفی سازی واز اشعار مختاری مجموعه‌ای پردازی که مانند آن فاضلی فراهم نیاورده باشد و کاملی جمع نکرده، که خطوط مختلفه ومجلدات متفاوته ملالتی می‌آرد و طبع را کلالتی می‌افزاید . . . بحکم اشارت این مجموعه که . . . دست انتخاب واختیار از عیون لطایف اشعار و متون دواوین کبار برگزیده . . . گوئی هر قصیده ازین مجموعه تنگ شکر است . . . . تا مجلس رفیع مولوی اجلی . . . را شربت سلوت پیش آرند . . . قصاید بر چهار اصل نهاده شد . . . رباعیات بر هشت باب . . . اقسام مقطعات به‌عشرهٔ کامله . . . بجهت آنکه در غزلیّات سلاست نگاه باید داشت . . . هریک قسم اختصار کرده شد . . . اگر تمامی هفتاد و شش فصلی را درینجا یادکرده شدی فصول درازکشیدی . »

مؤلّف از آثار شعرای ذیل انتخاب نموده است :

سنائی ـ خاقانی ـ مؤیّد بلخی ـ ناصرخسرو ـ حکیم سوزنی ـ اثیرالدین اخسیکتی اسمٰعیل ورّاق ـ اسمٰعیل عبدالرزاق اصفهانی ـ مجیر ـ ازرقی ـ عبدالواسع جبلی ـ حسن غزنوی ـ ابوالفتوح ـ شرف‌الدین محمد شفروه ـ مختار غزنوی ـ مسعود سعد سلمان ـ لبیبی ـ عمادی غزنوی ـ سراج‌الدین سیستانی ـ عبدالرّافع هروی ـ بدرالدین فراهی ـ ادیب صابر ـ ابوسعیدباخرزی ـ عزّالدین شروانی ـ ابوالعلاء معرّی ـ حسام‌نسفی ـ عطار منوچهر دامغانی ـ معزی ـ بهاءالدین مرغستانی ـ رشیدی سمرقندی ـ رشید وطواط ـ قطران ـ منوچهر شصت گله ـ دهقان علی شطرنجی ـ نصیرالدین‌ادیب ـ برهان اسلام ـ نظام‌الدین الکاتب ـ رضی‌الدین نیشابوری ـ فتوحی ـ مسعود ورّاق ـ شمس‌الدین خاله ـ نصرالله غزنوی ـ شمس‌المعالی قابوس ـ منجیک ترمذی ـ عنصری ـ دقیقی ـ ضیاءالدین فارسی ـ شهید بلخی ـ سراج‌الدین‌قمری ـ نظامی ـ ظهیرالدین سجزی ـ سیف اسفراینی ـ سعدی ـ همام ـ رومی ـ عتیقی ـ عمر خیام ـ فخرالدین رازی ـ اوحدی ـ اوحد کرمانی ـ زکی کاشغری ـ فخرالدین‌مبارکشاه ـ فخرالدین‌خالدی ـ شمس‌الدین‌طبسی‌ ـ اسعدشهاب‌ ـ مجد همگر ـ خوارزمشاه اتسز ـ علاءالدین شاه ـ افضل‌الدین ـ زکی مراغه ـ حمیدالدین .

بعلاوه وی آثار گویندگان متعددی را که اسم آنها شاید غیر ازین بیاض در هیچ جا بچشم نمی‌خورد مورد استفاده قرارداده واز این طریق آنهارا از نیستی محفوظ داشته است - شعرای گمنام که آثار آنان مشمول این نسخه می‌باشد ازینقراراند :

ابوسعید باخرزی - شهاب‌الدین ادیب - اطلحه - امیر سیف‌الدین - اوحدی طالقانی - اسرنکنی - برهان سمرقندی - تاج‌الدین خطیب جاجرمی - حبابی - جلال‌الدین فیونی - جمال‌الدین شانقی - جمال‌الدین عروضی سمرقندی - حسام‌الدین نبیره - حمید سمکش حکیم خیالی - خواجه عبده - رشید کاتب - زین‌الدین قدسی - سعدی رضی - استاد سعد کانی - سعیدالدین المطیب سمرقندی - سعید یابی - سعید نجاراوشی - سعید عثمان - سید عمادالدین - شاه کر سمرقندی - شرف‌الدین ختلی - شهاب نسفی - شهاب‌الدین ادیب - صاعد مسعود - صدر الشریعه - علاءالدین زرگر - علاء زیارکاری - علوی نسوی - علی‌شاه - غواص گنبدی - فخر عالمی - کمال‌الدین قریشی - محمّد سماک - محی دهقانی - منصور سرمین - اخیرالدین ادیب - نظام‌الدین دربندی - نظام‌الدین جندی - ورتیجی .

از میان آثار شعرای بزرگ کلاسیک ، الغاز و معمیات گوناگون بدیع زیر دقیقی وفرخی وعسجدی و عنصری انتخاب شده که درآثار چاپی آنها دیده نمی‌شود :

دقیقی

نگوئی تا چه چیز است ای برادر — بسی دیده تموز و تیر و آذر
زباب و مادراست اصلش ولیکن — نزاید بچه او چون باب و مادر
گهی چون مرد باشد گاه چون زن — گهی دستار دارد گاه چادر
اگر در آب وآتش جاش سازی — نه آبش بشکند نی سوزد آذر
بجز در آب وآتش هر کجا هست — به هر شکلی برآید تیز بنگر

فرّخی

آن مردهٔ روان بشکم گرد این جهان
گه نرم و نرم و باز گهی تند و برجهان

هستند زنده در شکمش بچگان بسی
خود زنده نی و زنده بدویند زندگان
زنده ست بچه در شکم مرده و چو زاد
بی‌هیچ زخم و رنج بمیرد هم آن زمان

عسجدی

دمنده اژدهائی چه بود آن خروشان و بی‌آرام و زمین در
شکم مالان به‌هامون بر همی شد شده هامون به زیر او مقعّر
گرفته دامن خاور بدنبال نهاده بر کران باختر سر
بباران بهاری گشته فربه به‌گرمای حزیران گشته لاغر
ازو زادست هرچه اندرجهانست زهرچه اندرجهانست او جوان‌تر
فراوان جانور دیدم ز هر جنس ازو زاده مانده درو مجاور؟
ستان مانده بر و بر ژنده پیلی به پرواز اندر از معبر به معبر
به پیش بحر و بر پرد ولیکن همه اندر شکم... او زند پر

عنصری

از صفات حرام لفظی را بازگردان و بس مصحّف کن
چون بدانی که آن مصحّف چیست ضدّ او گیر و نقش بر کف کن
بودن دال پیش او بنگار عرب اندر عجم مؤلّف کن

گذشته از این چهار رباعی زیر عمر خیام تحت عنوان وعظ و تنبیه و نصیحت داده شده که شاید اولین بار بدست ما رسیده و شایدهم تاکنون ازنظردقیق خیام‌شناسان نگذشته باشد.

بشنو سخنی که جز سرانجام تو نیست
مرغی‌است مراددل که‌دردام‌تو نیست

گر کره توسن فلک رام تو نیست
دلتنگ مکن که این در ایّام تو نیست

گر چرخ ترا خدمت پیوند کند
مپذیر ازو که آخرت پست کند
بگذار جهان را که ترا مست کند
در گردن معشوق دگر دست کند

ای جان دل ریش بر جهان بیش منه
وی ماه ضعیف کوه بر خویش منه
کوته‌تر از آن است که پنداری عمر
چندین عمل دراز در پیش منه

ای ذات منزّه تو از عیب بری
بیرون ز هزار پرده در پرده‌دری
در پرده هزار معصیت هست مرا
أیمن شده‌ام ز فضلت از پرده دری

رباعی زیر نیز واقعاً کمیاب است :-

ای بار عنا شخص ترا فرسوده
چندین چه خوری غم جهان بیهوده
آسایش خود ز رنج بسیار مجوی
از رنج تو دیگری شود آسوده

سوامی گوندا تیرتا در فهرست رباعیّات معلوم با مراجعه به‌یک نسخهٔ خطّی فقط مصرع اول را داده و آن هم بصورت جداگانهٔ ذیل خوانده می‌شود :

ای بار عنا شخص ترا فرسوده [1]

غزل زیر نظامی گنجوی در میان آثار چاپی وی موجود نیست و نادر و ناشناس بنظر می‌رسد :

تا کی دل مسکینم از هجر حزین باشد
زارم زغمان کشتی معشوق چنین باشد
گه نعره زنان آیم گه جامه دران باشم
از ناز همی گوئی عاشق به ازین باشد
جان رفت مرا از غم تن نیز کنم قربان
باشد که همه رایت ای دوست چنین باشد
تو قدر وصال ما دایم که نمی دانی
لیکن تو طلب می کن کار تو همین باشد
برمن دل مسکینت ای دوست نمی سوزد
شاید من مسکین را این روز پسین باشد
من وصل نمی جویم آورده به زهد خود
گوید که بدین خوبی کی خلد برین باشد
دادی تو مرا وعده گفتی که هلا فردا
گفتم که ترا وعده بسیار چنین باشد
بس گفت مرا در گوش من زان توام خاموش
پنداشت که عاشق را آرام درین باشد
برداشت نقاب از رُخ گفتا چو منی داری
گفتم تو چوئی هرگز برروی زمین باشد

1- Swami Govinda Tirtha : The Nectar of Grace (P. 331), Kitabistan, Allahaba, Govt. Central Press, Hyderabad, 1941.

انوری از شهاب مؤیّد در ابیات ذیل درخواست شراب نموده :

قاصد خویش را فرستادم — به تو مهتر پیامکی دارم
سه حریفند میهمان رهی — که بدیدار هر سه دلشادم
گر فرستی صراحی باده — بی‌یقین دان که هر سه را کاوم

و شهاب قطعهٔ زیر را همراه شراب به‌وی فرستاده بود :

ای کریمی که از تو دلشادم — شاد گشتم که کرده‌ای یادم
تا رسول تو خطّ تو آورد — جان و خط بر خط تو بنهادم
شب تاریک هم بدست رسول — بادهٔ روشنت فرستادم
تا تو آن هر سه را بخواهی کاو — من بنقد این رسول را کاوم

قطعهٔ مزبور شهاب که در «کلیّات نغم انوری [1]» به‌اسم انوری چاپ ودر ضمن «متفرّقات انوری» درج شده بی‌شکّ و تردید اشتباه‌است . علاوه‌براین دراین کلیات چاپی قطعهٔ دوم اینطور داده شده است :

ای بزرگی که از تو دلشادم — شاد گشتم که کرده‌ای یادم
نامهٔ تو رسول چون آرد — غم گیتی به باد بر دادم
چون خط بی‌خطای تو دیدم — سر خود بر خط تو بنهادم
حالی از لطف تحفهٔ قلمت — گره از طبع خویش بگشادم
شب‌تاریک هم بدست رسول — بادهٔ روشنت فرستادم
تا تو آن دو سه را نخواهی داد — من بنقد این رسول را دیدم

از میان شعرای بزرگ فارسی هند ، مؤلّف از مسعود سعد سلمان اسم برده و علاوه برکلام دیگر وی قصیدهٔ ذیل را نیز نقل کرده‌که در مدح استاد لبیبی سروده شده است ودر دیوان چاپی مسعود موجود نیست :

سخن که نظم دهند آن درست باید و راست

۱- مطبع نولکشور ، کانپور ، ۱۸۹۷ میلادی.

امیر معزّی قطعه زیر را در وصف مسعود سعد سلمان سروده بود:

شریف خاطر مسعود سعد سلمان را
مسخّر است... چون پری سلیمان را

مسیح... که نو حلّه‌ای برد هر روز
ز کارگاه سخن بارگاه سلطان را

حکایت خردش روشنی دهد دل را
روایت سخنش تازگی دهد جان را

ز شادی خرد و فضل او بدار سلام
همه سلامت سعد است سعد سلمان را

اگر دلیل بزرگی است فضل نشگفت است
که او بزرگ دلیل است فضل یزدان را

و مسعود جواب آن را گفته که آن هم در آثار چاپی این شاعر دیده نمی‌شود:

اگر ندیدی به‌نظم بدیع مر جان را
که آن غذا شد مر طبع را و مرجان را

... شعری معزی وحید اهل سخن
نگه کن و به‌ترازوی سخن بسنج آن‌را

عجیب نظمش نشناخت نظم لولو را
غریب وزنش ننهاد وزن مرجان را

بماند خیره درو طبع و جان و در غم و رنج
بماند طبع غمی را و جان رنجان را

مزاج خاطر بادش قوی که خاطر او
ضعیف کرد به‌قوّت قوی مرا جان‌را

صاحب بیاض فوق‌الذکر قصیدهٔ ذیل مسعود سعد سلمان را برای این صنعت

انتخاب نموده است که «در خواندن آن لب بلب نمی‌رسد» :

ای آذر تو یافته از غالیه چادر

در دیوان چاپی [۱] بجای «یافته» ، «بافته» داده شده که اشتباه‌است - بدیهی‌است که تهیّه و تنظیم‌کننده این نکته را درک نکرده که بای بافته حسن صنعت‌را از بین می‌برد بنابراین باکمک و مقایسه با این‌نسخه بسیاری ازمتون استادان را می‌توان تصحیح نمود .

شعرای دیگر هند که اسم آنان دراین بیاض جایافته واز آثارآنان انتخاب داده شده سراج‌الدین سیستانی یا خراسانی و عمیدالدین بوسیکی می‌باشند .

تحت عنوان « قصاید مصنوعه » جامع این بیاض ارزش صنعت توشیح و هنر جمال‌الدین عروضی سمرقندی را در عبارت زیر بیان می کند :

« تا شاعر را در قسم شعر خطی وافر نباشد این صنعت (توشیح) را نیکو نتواند که‌استعمال کند . و درین‌قسم هیچ‌شاعری قصیده‌ای نگفته‌است که جمله بیست‌ودو بحر دروی توشیح کرده باشد ، پیش‌ازاین استاد نیکوگفتار . . . جمال‌الدین سمرقندی عروضی . . . و او بزرگوار این جمیع بیست و دو بحر را درین قصیده توشیح کرده است و بجهت نمودار از هر بحر بیتی فرمود» .

بعلاوه مؤلّف بیاض عبارت ذیل شاعر را نیز در توضیح این قصیدهٔ مصنوع و موشّح نقل می کند :

«چنین‌گوید محمدبن محمد جمال‌الدین‌سمرقندی ... که چون ایزد جلّت‌قدرته مرا ازعلم‌عروض نصیبی‌وافر به‌ارزانی داشت خواستم که ازین یادگاری‌بماند قصیده‌ای گفتم ... از بحر مجتث مخبون موشّح چنانک بیست‌و دو بحر ازوی بیرون‌آید ، پانزده وضع تازیان و هفت وضع پارسیان - از هربحر یک بیت در وی بیاوردم - واین‌نوع نیک‌غریب‌است و کسی نگفته‌است وچنین کس

۱- دیوان مسعود سعد سلمان ، بتصحیح آقای رشید یاسمی ، شرکت کتابفروشی ادب ، ۱۳۱۸ .

نخواهد گفت ـ و چون مجلس عالی ولی‌النّعم تاج‌الدین مطهّر بن طاهر . . . در حق بنده اکرامی و انعامی از روی لطف بی‌حدّ و اندازه می‌فرماید . . . خواستم که این قصیده به‌نام وی آراسته‌تر گردد ، به‌مدح او پرداختم» .

قصیدهٔ نامبرده با بیت ذیل آغاز می‌شود :

ایا بهار سمن پر نگار حور صور

شراب عشق چشیدم بسی به عشق تو در

در آخر باید متذکّر شد که هرچه بیشتر این مأخذ مهم را تحت مطالعه و بررسی دقیق قرار بدهیم ، نکات بیشتری در زمینهٔ ادبیّات فارسی کشف و میراث فرهنگی وادبی ما غنی‌تر خواهد شد .

سید امیر حسن عابدی

۱۹۷۵/۲/۲۳

* * *

قصیده‌ای که مسعود سعد سلمان ذکر او کرد این شعر از استاد لبیبی است رحمةالله علیهما و این استاد لبیبی در ایّام سامانیان محمودی سیدالشعرا بوده‌است خاصّه درعصر سلطان محمود نورالله مرقده

سخن که نظم دهند آن درست باید و راست

طریق نظم درست اندرین زمانه چراست

سخن که من بنگارم به نظم اگر دگری

به نثر خوب گزارد چنان گزارد راست

ز حسن خاکی دارم ز لفظ ناقص پاک

درست و راست زبایسته نه‌فزون نه کاست

مرا سخن به بلندی سما است و معنیها

ازو درخشان گوئی که آفتاب سما است

به صنعت و به معانی و نازکی و خوشی
یکی قصیدهٔ من همهٔ آن مایهٔ شعراست

وگر گواهی خواهد یکی برین دعوی
همین قصیده بدین گفت من بسنده گواست

مرا چه باید گفت این سخن که نیک افتاد
چو آفتاب درخشان زآسمان پیدا است

به‌صنعت سه روان شعرمن چوجان درین
بلی و آن دگر کس به سان باد رواست

ایا گروهی کین شعرها همین خوانیت
به‌حلق‌و حنجره گوئی که زیرباد دوتااست

مرا به سوی شما آب‌نیست و مرتبه نیست
سوی‌شما همه جاه‌و بزرگی آن‌کس راست

که شعرهاش چوتعویذهای کالبدی‌است
درست‌وراست نماینده نه‌درست‌ونه‌راست

به شعرهای لبیبی شما نگاه کنید
که شعرهای لبیبی چه بابت عقلااست

همیشه رغبت اهل هنر به شعر منست
به سوی‌اوست شمارا همیشه میل‌و رواست

به دستهای ریاحین کی التفات کند
ستور سر زده جائی که دسته‌های گیااست

مرا بگوی که یک شعر نابایسته
کزو مثل زد شاید زگفته‌هاش کجا است

نه هرچه نظمی دارد زگفته‌ها نیک‌است
نه هرچه رنگش باشد ز جامه‌ها دیباست

ز مشک و زلف و ران کار بسته معنیها
چه خوشی وچه شگفتی وزان چه خواهد خاست
به نظم و نثر سخن را نهایتی باید
کز ومثل زد شاید کز ین چه گفت وچه خواست
برین طریق بگو یش که یک دو بیت بگوی
برین قیاس که من گفته‌ام گرش یاراست
صفات مشک مگوی وز زلف یاد مکن
اگر تو آنی دانم که این قصیده تراست
جز آن قصیده که از روزگار برنایی
که کار پیر نه چون کار مردم برنا است
وگر بخواسته آراسته نشد تن تو
رواست کایزد جان مرا به علم آراست
بدان که بی‌خردی را درم فزون باشد
به فضل کی آخر برابر داناست
به هیچ حال ابوجهل چون محمّد نیست
وگرچه هر دو به‌نسبت زآدم و حوّاست
مرا ز دانش رنج تن است و راحت جان
شناخته مثل است این که خان‌ما خرماست
مرا به بی‌درمی ویحکا چه طعنه زنی
بدان‌قدر که بسندست حال می بنواست
به هیچ وقتی آزار تو نه جستم من
توئی که سوی منت سال وماه قصد جفاست
به طبع دشمن آنی که دانشی دارد
شگفت نیست که ظلمت همیشه ضد ضیاست

به شعرت ارچه عطای بزرگ داد ملک
هنر نه‌ازتست آن پادشا بزرگ عطاست
بسیم خواستن و یافتن چه فخر کنی
تفاخر آنراکورا مکارمست و سخاست
تو هر چه یافته‌ای من ندانم ار دانم
که‌نظم‌ونثرتو یکسر معلل‌است‌وخطاست

قصیدهٔ جمال‌الدین سمرقندی عروضی

ایا بهار سمن پرنگار حور صور
شراب هجر چشیدم بسی به‌عشق تو در
دل و تنم چو ترا آن برم چنان بربود
شدند بی‌تو به حیرت درون هاو هدر
زگلستان رخت تا شدم جدا زان پس
ز خار هجر کشیدم بسی عنا و ضرر
از آن زمان که جدایم ز تیر قامت تو
به پیش تیغ عنا جان من شدست سپر
چو در هوای تو یکتا رود همی دل من
مکن چو زلف دو تا هرزمانش تافته تر
رخم ز دیده بخونابه زینتی دارد
چو درد عشق تو آتش زند مرا در بر
ازآن‌زمان که شداین دیدهٔ من ازتوجدا
به‌خون کنارم در هجر تو شدست شمر
ز چشم تیرهٔ گریان من شود روشن
که از هوای تو درجان من چهاست اثر

چو تیغ هجر برآرد زمان زمان خشمت

ز ترس و بیم برآید امان امان ز بشر

کدام تن که زجودت نماند عاجز و خوار

کدام دل که ز هجرت نگشت زیروزبر

مرا زعشق جمالت چو غم رسد خواهم

هم از تو داد نباشد جزین سخن درخور

اگر چه از تو برویم رسد هزار بلا

به جان تو که نگویم بجز ترا دلبر

ز دیده‌خواب چو شادی‌بشد زسینهٔ من

شدم اگر چه نه بودم عدیل با اختر

شبی فراز دلم کرد ناگهان پرواز

بسوخت باز طرب را بجملگی شهپر

بسا شبا که چو ماندم در آتش غم تو

ز بهر بوی تو گشتم ندیم باد سحر

چو درد و اندوه‌وغم بی‌تو سر کند زدلم

نه صبر وجان‌وروان ماندم نه‌عقل‌وبصر

ایا دلت ز وفا بر کرانه بی‌تو غمی است

میانهٔ جگرم در برون ز حدّ و ز مر

ز مهرمن چه‌گریزی چو کبک‌ازشاهین

باندُهم ز چه سوزی چو مشک برآذر

تن مرا به جفا هجر تو گداخت چنان

که شد جدا تنم از کام و بازشد مضطر

به‌کین‌من ز چه‌نازی چواشک‌من‌سوی‌خاک

درآتشم چه‌گدازی چو اندر آب شعر

ایا همیشه جهان را بجور بوده نظیر
بگو چه باشد اگر یابم از لب تو نظر
بود همی به جفا میلت و شوی واله
چو من دمی به وفا گر کند دل توگذر
به تیر غمزه گدازی هزار دل مجروح
بعکس چهره برآری سمن زروی حجر
تراست دل به‌جفا بر سوار چون شاهان
مراست دل زوفا چون عروس درزیور
همی چه دست زنی هر زمان به‌بیدادی
زمن چه پای کشی وز چه درنیاری سر
چنین بدم چه‌نمائی چو نیک‌خواه توام
برین غمم چه‌ترایی چو کاست جان‌وجگر
نه در قران تو دل را دهد سعادت یار
نه بی‌وصال‌تو جان یابد از سلامت بر
دلم کجا بطرب بی‌لبت گشاید چشم
ایا همیشه بلب رشک چشمهٔ کوثر
ترا رسد که دهی جان صد چومن برباد
مرا رسد که ز خاك درت کنم افسر
بدولت تو ز ایام آن رسید بمن
که روح در تنم ازکار او نمود حذر
غمت ز پای درافکند خلق عالم را
رخت دمار برآورد از بت و بتگر
رضا دهند بغمهای تو زمان و زمین
مدد کنند ستمهای تو به فتنه و شر

ستمگری تو و مارا چه بیم از ستم است
کنون که باشد ما را چو تاج دین یاور
جهان حشمت و بحر کرم خداوندی
که بر اکابر سردفتر اوست در کشور
کریم طبعی کز بس شرف نظیرش نیست
همیشه هست بر اهل هنر کرم گستر
ز فخر بخت ببوسد همی کف پایش
که هست امرش تاج سر قضا و قدر
ز روی مرتبه پایش فلک همی ساید
ازانک هست ز آل ملک یگانه چو خور
برون برد بزمانی کدورت از دلها
ز لفظ چون بزمین برکند نثار درر
ز جود او دل خلقی شود بهر ساعت
شکفته چون گل سوری ز قطرهای مطر
صبا اگر بکف آرد نسیم خلقش را
ز نارون بدماند برون گل احمر
مهابت کرمش ریخت خون آز و نیاز
بر اختران قدمش شد مقدم و مهتر
ایا رسیده ز لطفت بهر مراد رجا
به عمر خوف نباشد ترا ز هیچ خطر
نگفته عقل که یک دل رسد بدانش تو
ندیده جسم کست یار در جهان بهتر
بدیدن تو ز جان خرمی شود پیدا
همیشه در دل تو مردمی بود مضمر

مراد تو ز فلک راست که گوهر تو
زبس شرف بجهان شد مثل چو اسکندر
ز سروری بهنر کام تو شدست درست
به مهتری ز کرم نام تو شدست سمر
ز روی دست تو چون گشاده چشمهٔ خور
رسید پایهٔ قدرت به گنبد اخضر
کف تو فرش سخن در نوشت بی دهشت
محل تو ز فلک برگذشت بی رهبر
بقای تو بجهان بر نثار کرد سعود
عدوی تو ز سعادت نیافت هیچ ثمر
چو بر جهان زازادی بیافتی با خود
بفضل حق همه شادی بیافتی همبر
تو آفتابی از چرخ کی شگفت ارهست
شکفته دایم در مهر تو چو نیلوفر
به هر زمان چو همی بگذری برین گردون
چرا به رحم همی ننگری یکی بقمر
مگر که ماه بهمت که اندرو بندی
کند بدست زچشمت کمال با محشر
چو رفت چرخ برای تو گشت بارفعت
چو گشت ناصحت اقبال یافت زینت و فر
ایا که بخت ترا رام شد وزین حسرت
بغصّه خصم تو ناکام شد بسوی سقر
تو ساز در غم دهر حرون مراد زمان
تو باش در ستم چرخ دون مرا یاور

ز جورم آن ببلا می‌درافکند هر دم
ز قهرم این بجگر بر همی زند خنجر
ز بهر فتنه چو با من جهان بکین پیوست
فرود حادثه تا خورد خون من غمخور
ز جور چون کمری بست برمیان بکشد
بسوی من ز جفاهای بیکران لشکر
چنین قصیده که من در ثبات گفتم نیست
ز گفتهٔ شعرا در قصیده ها بنگر
درو ز بیست‌ودو بحر آوریده‌ام ابیات
چنانک رسم موشّح بود غریب و غرر
نبود کس بیقین جز تو لایق این مدح
که تو کریم ترین خلقی و رهی پرور
همی نتایج لفظت چو صیت جود تو هست
ز عزّ و جاه و جلالت سمر [به] بحر و [به] بر
مطهر ست چو نامت دلت ز غم که سزاست
سپهر هست غلامت که بیش نیست کدر
همیشه تا که بود روزگار عمر تو باد
بهر چه رأی ترا کردگار داده ظفر
زبانت باد سرایندهٔ ثنای خدای
لقات باد فزایندهٔ بقای بدر
ز بهر شکر تو بادا جهان گشاده زبان
به پیش امر تو بادا زمانه بسته کمر

علوم منقول و سهم ایرانیان در تدوین و گسترش آن

از

دکتر سید علی موسوی بهبهانی

مقاله‌ای که تحت عنوان «علوم منقول و سهم ایرانیان در تدوین و گسترش آن» بنظر خوانندگان محترم می‌رسد ، شامل همهٔ علوم یاد شده نیست ، بلکه علوم مزبور بصورت کلی ومقدمه گونه درآغاز بررسی شده ، آنگاه علم‌فقه وسهم‌ایرانیان درآن بتفصیل بتحریر درآمده است. نوشتهٔ حاضر بخشی‌است از یک مقالهٔ مفصل ذیل عنوان فوق که مورد مطالعه نگارنده‌است. و همانطورکه پیش‌ازاین بخش دیگری از این مقالهٔ تحت عنوان « علم اصول فقه » در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران که باحترام و یاد استاد فقید فروزانفر طبع‌شده انتشار یافت این‌بخش حاضر نیز طبق توصیه دوست دانشمند جناب دکتر محقق ، برای یادنامه استاد جلیل‌القدر جلال‌الدین همائی ادام‌الله‌بقائه فراهم وتقدیم گردید. منظورنگارنده تنها اظهارادب بمقام علوم اسلامی وابرازقدردانی از رحمات علمی وانسانی استاد بزرگوار است. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

هفتم آبان ۱۳۵۴ ش. برابر با ۱۳۹۵ ق

سید علی موسوی بهبهانی

موضوع فوق عنوان فصلی‌است ازکتاب «سهم ایرانیان در فرهنگ اسلامی» که تنظیم آن به‌این بنده واگذار شده‌است . مطالب این مقاله از مأخذی استخراج گردیده که فهرست آن ضمیمهٔ همین فصل است ، چنانکه می‌دانیم بحث دربارهٔ این موضوع بدین‌صورت سابقه‌ندارد، ناگزیر تحریر آن‌کار فراوان لازم دارد ودرعین‌حال نمی‌تواند آن‌چنان‌که باید‌کامل وخالی‌از نقص باشد . فهرست مطالبی که دراینجا آورده می‌شود بدین شرح است :

مقدّمه : درباره تعریف علم و تقسیم آن به‌علوم عقلی و نقلی وتجدید علوم نقلی .

فصل اوّل : علوم قرآنی «تاریخ قرآن و تفسیر و قرائت» .

فصل دوم : علم فقه و تطورات وفصول مهمّهٔ آن .

فصل سوم : علم اصول فقه و تعریف و موضوع و تطوّر واهمّ مسائل آن .

فصل چهارم : علوم حدیث و درایه و رجال .

فصل پنجم : مقدّمات اجتهاد یعنی علوم ادب عربی و منطق و ریاضی .

خاتمه : بحثی دربارهٔ تطوّر علوم مزبور و سهم ایرانیان درآن .

مقدّمه : ارباب علم و آگاهان بتاریخ تمدّن اسلام را تردیدی نیست که ایرانیان مسلمان را در پی‌ریزی و تکمیل ونشر وتوسعهٔ تمدن‌اسلامی سهم وافری‌است بلکه‌می‌توان گفت آنان بودند که براثر سابقهٔ تاریخی و مدنیّت خویش با استفاده از تعالیم اصولی اسلام اساس تمدن و فرهنگ اسلامی را بنیان نهادند . البتّه این خود نشانهٔ ایمان قلبی واعتقاد صمیمی آنها به‌تعلیمات اسلام و درك حقایق آن تعلیمات است . ایرانی با وصف عنوانی مسلمان و با مدد از سوابق علمی و انسان دوستی خود دست به‌کار تکمیل‌وترویج و توسعه معارف اسلامی زد و تا جائی رسید که بزرگان و دانشمندان بنام اسلام در همه علوم و رشته‌های متعدّد معارف اسلامی بیشتر ایرانی بودند . چنانکه در همین مقاله خواهیم دید ایرانیان بودند که در دانشهای فلسفی وکلامی وفقهی و اصولی وحتی ادبی و بلاغی پر ارج‌ترین آثار و مؤلّفات را بوجود آوردند .

ابن‌خلدون در «مقدّمه» درآنجاکه دربارهٔ نقش‌ایرانیان درایجاد فرهنگ‌اسلامی شرقی سخن‌گفته مطالبی داردکه ترجمهٔ بخشی از آن چنین است : از غرائب آنکه در جامعهٔ اسلامی چه در علوم عقلی وچه در علوم نقلی اکثر پیشوایان علم ایرانی بودند مگر درموارد نادر وقلیل وچنانچه بعضی‌ازآنان منسوب به عرب بودند زبانشان‌فارسی و محیط تربیت‌واستادشان ایرانی‌بود درصورتی که جامعه وصاحب شریعت عرب‌است. وی گویدکه: عرب به‌مقتضای زندگی‌بدوی وقبیله‌ای دارای‌فرهنگ ومعارف منظّم علمی

بدان صورت که امروز از آن اراده می‌شود نبود و چون نیاز به‌تألیف و تدوین نداشتند بیشتر معارف روزگار خود را از قرآن و سنّت حفظ می کردند و ازاینرو آنان را قرّاء می‌گفتند ولی ایرانیان به‌حکم سابقه تاریخی به‌بسیاری از شئون مدنیّت ازقبیل دفترداری وکتابت و جزآن وارد بودند. اساطین زبان عرب نیز مانند سیبویه و فارسی و زجاج همه ایرانی بودند، حمله حدیث را بیشتر ایرانیان تشکیل می‌دادند. دانشمندان اصول‌فقه اکثراً ایرانی می‌باشند، در علم کلام و تفسیر وفقه عدد علماء ایرانی را نمی‌توان احصاء نمود، وی آورده:

ولم یقم بحفظ العلم و تدوینه الا الاعاجم و ظهر مصداق قوله صلّی‌الله علیه وسلم لو تعلّق العلم باکناف‌السّماء لناله قوم من اهل فارس (مقدّمه ص ۳۱۲).

ایرانیان نه تنها درآموختن اصول تمدن به‌عرب سهم بسزائی دارند بلکه درایجاد ادبیّات وسیع و بارور عربی نیز سهم آنها بسزاست. افراد هوشمند ایرانی چون وارد میدان‌فصاحت‌وبلاغت زبان‌عربی‌شدند به‌زودی‌خودرا به‌پایهٔ فصحای‌عرب رسانیدند. ازآن‌جمله است عبدالله بن مقفّع و بشار بن بردکه اصلاً ایرانی بودند ودرغالب اشعار بشار افتخار به‌نسب ایرانیش دیده می‌شود. دیگر ابوالعتاهیه و صالح بن عبدالقدّوس که هردو از شاعران بزرگ عرب و ایرانی نژاد بودند. و از نثرنویسان یکی عبدالحمید کاتب مروان حمار است ودیگری سالم مولای هشام که هردو ایرانی و پارسی نژادند.

جاحظ گوید: موسی بن سیار اسواری (سواران ایران) یکی از عجائب دنیا بود. فصاحت و بلاغت او در زبان فارسی به‌اندازه فصاحت و ادب او در عرب بود.

در پرتواسلام به‌نقل‌از عتابی شاعرمشهور روزگار عباسی که فارسی هم می‌دانسته آورده که گفت: «آیا مضامین و معانی و مایه‌های ادبی درکتاب دیگری غیر از کتب فارسی پیدا می‌شود؟». لغت عرب از ما و معانی از ایرانیان است که ما آنها راگرفته بصورت بلاغت منتشر می کنیم (پرتو اسلام ص ۷۶). بااینکه دین‌اسلام ازریشه دینی عربی و قرآن واخبار پیامبر و ائمه و صحابه به‌زبان عربی‌است معذلک ایرانیان نیز قدرت

و قریحه و استعداد خودرا نشان دادند . بزرگترین پیشوای اهل تسنّن ابوحنیفه ایرانی واز مردم شهر انبار (از شهرهای نزدیک مدائن در عراق امروزی) بوده است . کتب حدیث اهل تسنّن را غالباً ایرانیان جمع آوری وتألیف کرده‌اند که مشهورترین آنها صحیح بخاری‌است که مؤلّف آن ازاهالی بخارا بوده‌است . همین‌طور درمذهب تشیّع پیشوایان بزرگ پس از ائمه دوازده‌گانه غالباً ایرانی بوده‌اند که مشهورتر از همه محمد بن یعقوب کلینی رازی است از مردم ورامین طهران . همچنین در تفسیر قرآن مفسّرین بزرگی مانند محمّد بن جریر طبری (از مردم مازندران) و شیخ ابوالفتوح رازی (ازمردم ری که در حضرت عبدالعظیم مدفون است) وصدها نظایرآنها درمیان ایرانیان پیداشده‌اند که فقه وحدیث وتفسیر اسلامی را تدوین‌و ترویج کرده و بسط داده‌اند . علاوه‌برادب و علوم نقلی ایرانیان در رشته‌های دیگر علوم از قبیل فلسفه و طبّ و اخلاق و ریاضی و تاریخ و جغرافیا و هیئت و نجوم نیز وارد شده ، کمال نبوغ خودرا نشان دادند . مقارن ترجمهٔ کتب ایرانی ، کتب یونانی و هندی نیز به عربی ترجمه‌گردید و باب علم و فلسفه بروی مسلمانان باز شد ومخصوصاً ایرانیان به‌تکمیل و تنظیم این آثار فلسفی پرداخته ازنتایج فکر و ذوق خود مطالب بسیار برآنها افزودند . بزرگترین فلاسفه و حکمای اسلام یعقوب بن اسحاق کندی و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا هستند که از میان آنان مشهورتر از همه ابن‌سینا فیلسوف وطبیب بزرگ ایرانی است . ابونصر فارابی‌راکه اصلاً ترک‌نژاد است از جهت اهمیّت و وسعت اطلاعات به «معلّم ثانی» ملقّب شده درمقابل ارسطو که به معلّم‌اول مشهوراست . طبّ اسلامی از بیمارستان معروف جندی‌شاپورخوزستان سرچشمه می‌گیرد. از قدیمترین شاگردان‌آن مؤسسه حارث بن کلدهٔ ثقفی طبیب مشهور عرب است که باأوائل اسلام معاصربوده است . از پزشکان بنام ایران یکی علی طبری است از مردم مازندران و دیگری محمّد بن زکریّای رازی و علی بن عباس مجوسی و ابن‌سینا . از بزرگان اسلامی‌که بویژه در علم اخلاق شهرت یافته یکی ابوعلی احمد بن محمد رازی معروف به ابن مسکویه است که در فلسفه و حکمت نیز دست داشته و از

معاصران ابن‌سینا واز نزدیکان شاهان و وزیران آل‌بویه است. کتاب معروف او در علم اخلاق (طهارت) نام دارد که خواجه نصیرالدین طوسی با ترجمه و شرح آن کتاب اخلاق ناصری را بوجود آورده است.

علم نجوم از هند و ایران و یونان وارد تمدن اسلامی گشت. از کتب مهمی که در این فنّ از یونانی ترجمه شد کتاب مجسطی تألیف بطلمیوس است که برای اولین‌بار یحیی بن خالد برمکی به‌ترجمه آن همّت گماشت و هیئتی را برای ترجمه و شرح آن تعیین نمود. دراین دوره (اوایل عباسیان) بسیاری از دانشمندان هیئت ونجوم ایرانی بوده‌اند، نخستین رصدخانهٔ اسلامی در شهر جندی‌شاپور خوزستان دائر گردید. در بغداد نیز بامر مأمون رصدخانه‌ای ساختند و دانشمندان نجوم و هیئت مشغول تحقیق مطالب کتاب مجسطی شدند. از ریاضی‌دانان و منجّمان اسلامی یکی ابوالعباس فرغانی است که اسبابی برای اندازه‌گرفتن طغیان رود نیل ساخت. دیگر محمد بن موسی خوارزمی و ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی و عبدالرّحمان صوفی رازی و ابومعشر جعفر بن محمد بلخی و ابوسعید احمد بن عبدالجلیل سجزی که از اهل سیستان و معاصر با عضدالدّولهٔ دیلمی و معتقد به‌حرکت زمین بوده‌است وعمرخیّام نیشابوری وسرانجام خواجه‌طوسی است. چون کشورگشائی مسلمانان آغاز شد و دورهٔ بسط حکومت اسلامی فرا رسید به تدریج مسلمانان به‌تاریخ ممالک مفتوحه آشنائی یافتند و به‌تقلیدتواریخ عهد ساسانی مثل خدای‌نامه وغیره دست به‌کار تاریخ نویسی شدند. از مورّخان بزرگ اسلامی محمد بن جریر طبری است، دیگر ابن‌قتیبه و ابوحنیفه دینوری (دینور از نواحی کرمانشاه فعلی بوده است) وحمزه اصفهانی و ابوعلی مسکویه که جملگی ایرانیند.

وجوب حج و قبله شناسی باعث شده است که مسلمانان از زمانی که دین اسلام به‌خارج‌از جزیرة‌العرب راه یافت به‌این علم توجّه نمایند و بعدازآنکه کتاب جغرافیای بطلمیوس از یونانی به عربی ترجمه شد، دانشمندان اسلامی نیز درصدد تألیف جغرافیا برآمدند و کم کم براثر توسعه یافتن ممالک اسلامی، جهانگردی و مسافرت و بازرگانی نیز

بر دانستن راه حجّ و قبله شناسی اضافه شد و ارتباط میان شهرها و ممالک لزوم دانستن جغرافیا را ثابت کرد. از مشاهیر ایرانیان در این رشته، ابوالقاسم عبدالله بن خرداذبه (معروف به ابن خرداذبه) که کتاب المسالک والممالک را نوشته که از قدیمترین کتبی است که مسلمین در جغرافیا تألیف کرده‌اند. محمّد بن موسی خوارزمی نخستین نقشهٔ کرهٔ زمین‌را به‌امر مأمون کشید و ابواسحاق ابراهیم بن محمد اصطخری نخستین نقشهٔ رنگین‌را درسدهٔ چهارم بوجود آورد. علاوه بر آنچه به‌اختصار ملاحظه شد به‌شهادت تمام کتب تاریخ و مؤلّفات موجود در فنون و معارف مختلف اسلامی ایرانیان نه تنها در بیشتر این دانشها آثار گرانبهائی بوجود آورده‌اند بلکه جزء واضعان و مبتکران ومؤسسان بعضی از آن علوم و معارف به‌شمار می‌آیند.

در این‌مقاله تنها در باب سهم‌ایرانیان در تدوین و گسترش علم فقه‌اسلامی گفتگو می‌کنیم:

فقه: در خصوص تکمیل و توسعهٔ فقه که از اهم علوم دینی به‌شمار است نیز بی‌تردید ایرانیان مسلمان را سهم بسزائی است تا آنجاکه بیشتر ائمه فقه را در همه مذاهب اسلامی ایرانیان تشکیل می‌دهند از امامان چهار مذهب بزرگ تسنّن در فقه سه‌تن ایرانی هستند. چنانکه مؤلّفان صحاح سته که اساس‌فقه چهار مذهب بزرگ تسنّن بر مؤلّفات آنان استوار است نیز ایرانی هستند.

همچنین فقه‌مذهب شیعه براساس چهار کتاب اصول حدیث معروف به‌کتب اربعه‌است که‌مؤلّف آنها‌همه ایرانی هستند. ودر بخش علوم حدیث ازآن سخن رفت ومی‌توان به‌جرأت گفت که‌بیشتر فقهای بزرگ‌اسلامی اعمّ ازسنّی‌وشیعه‌ایرانی بوده وآثاری ازخود بجاگذاشته‌اند که عالی‌ترین نمونه تحقیقات فقهی و حقوقی درآنها دیده می‌شود. بی‌گمان فقه اسلامی و بخصوص فقه شیعی در سیر خود به‌عالی‌ترین مراحل تکامل رسیده و مصنّفاتی همچون تذکرهٔ علّامهٔ حلّی وخلاف شیخ‌طوسی و شرایع الاسلام ومختصرنافع و روضه‌البهیّه تاکتابهای مفصّل و استدلالی متأخران همچون جواهرالکلام فی شرح شرایع‌الاسلام و مکاسب شیخ‌مرتضی انصاری وکتاب‌فقه‌حاج آقارضا همدانی شاهد صادقی براین مدّعاهستند.

درهمین مقاله مهمترین کتب فقهی و مؤلّفان آنهارا خواهید شناخت. برای آنکه علاوه بر پیروی از سنّت قدماء با بصیرت و آمادگی بیشتری این رشته از علوم شرعی را بتوانیم بررسی کنیم نخست تعریف و موضوع علم فقه را بررسی می کنیم. آنگاه مسائل اصلی را می آوریم.

بخش علوم فقهی : در این باب نیز ابتداء اقوال مختلف را در بارهٔ تعریف اصطلاحی کلمه فقه بررسی کرده و موضوع آن را به اجمال روشن می سازیم. آنگاه به ذکر تاریخ و فصول مهمّ آن و سهم ایرانیان در این قسمت از معارف پرداخته و سرانجام فهرستی از کتب مهمّ و معتبر فقهی مذاهب مختلف اسلام را می آوریم.

کلمهٔ فقه که در اصل لغت به معنی علم به چیزی یا به زبان دیگر به معنی مطلق فهم است، در اصطلاح به کثرت استعمال به علم دین و معرفت احکام شرعی که به اجتهاد استنباط شود، اطلاق گردیده و گاه در تعریف آن چنین آورده اند: علم فقه، دانش احکام شرعی عملی است که از طریق ادلّهٔ سمعی تفصیلی بحصول آمده باشد. وطبق این تعریف علم مقلد به احکام فقه نیست هرچند برحسب تعریف کلّی که در اول مذکور افتاد علم مقلّد نیز فقه محسوب است. و همین اختلاف در تعریف گفتگوهائی را پدید آورده که در تبیین آن اعتراضات و ردّ آن سخن بسیار رفته است. وحاصل اشکال آنکه علم مجتهد و مقلّد را نمی توان در یک ردیف قرارداد واز یک جنس دانست، زیرا علم مجتهد یقینی و مستنبط از ادلّه و علم مقلد تقلیدی است، و خلاصهٔ جواب آن است که کلمه فقه را در اصطلاح دومعنی است به یک معنی مراد ازفقه علم یقینی به احکام است از روی امارات و ادلّه که آن علم مجتهد است و به معنی دیگر مراد از فقه نفس یا جمع مسائل عملی است که بدین معنی حصول آن برای مقلد امکان دارد. وچون چنین است عدم حصول فقه بیک معنی برای مقلّد با امکان حصول آن به معنی دیگر برای وی منافاتی ندارد. بهرحال مشهور در تعریف فقه چنین آورده اند: فقه عبارتست از علم به احکام شرعی عملی ازروی ادلّه تفصیلی. لیکن همیشه و درهمه احوال این کلمه بدین معنی به کار نمی رفته است. در قرآن و سنّت یعنی در صدر اسلام به دو معنی به کار

می‌رفته که هردو یا عین یا از مصادیق معنی کلّی لغوی آن محسوب است.

۱- همان معنی لغوی (مطلق فهم). لفظ فقه به این معنی در پاره‌ای از آیات و برخی از روایات نبوی استعمال شده است.

(آیه ۱۵ ازسوره انعام و ۲۹ از سوره طه و ۱۷۸ ازسوره اعراف و جز آن، ودراخبار ونیز درروایت‌زیر ازحضرت رضا ـ ناطق بدین‌معنی‌است «انتم افقه النّاس اذا عرفتم کلامنا ...)

۲- معنی بصیرت در دین بطورعام چه اصول دین وچه فروع باشد. در بسیاری از آیات قرآن و پاره‌ای‌از روایات کلمه فقه به‌معنی یاد شده مراداست. (چنانکه در آیه ۸۰ از سوره نساء و آیه ۱۲۳ از سوره توبه و روایت نبوی: من حفظ علی امتّی اربعین حدیثا بعثه‌الله).

مؤیّد این معنی آنکه علم فقه و علم اصول فقه را علم درایة یعنی معرفت نفس به حقوق و وظایف خود نیز نامیده‌اند. این سخن را مجمع السلوك از ابی‌حنیفه نقل کرده و مقصود از معرفت در این تعریف ادراك جزئیات از روی دلیل است و به همین جهت تقلید را شامل نمی‌شود. و در بارهٔ نقد و شرح این تعریف سخن بسیار است. و بهرحال این‌تعریف شامل اعتقادیات واحکام عملی هردو می‌شود و برای خروج مباحث اعتقادی از تعرف قید «عملی» را به‌تعریف افزوده‌اند وچنین گفته‌اند: علم فقه معرفت نفس است به حقوق و وظایف عملی‌خویش. ابوحنیفه هم که قیداخیررا در تعریف نگنجانده بدان‌جهت است که می‌خواسته تعریف عام باشد و اعتقادیات‌را نیز شامل شود و به‌همین جهت نیز علم کلام را فقه‌اکبر گویند. امام غزالی‌گوید: مردم فقه را از معنی اولی خود که درصدر اسلام بر آن اطلاق می‌شده برگردانده و به علم فتاوی از روی ادلّهٔ آن اطلاق کرده‌اند درحالی که فقه در صدر اسلام به علم مربوط به‌آخرت یعنی معرفت آفات نفوس و فوز بثواب آخرت و خوار شمردن دنیا اطلاق می‌شد و به‌همین جهت می گفتند فقیه کسی است که ترك دنیاگوید و زاهد باشد.

غزالی در احیاءالعلوم گوید : پنج لفظ است که معنی آن در صدراسلام باآنچه اکنون ازآنها متعارف و متفاهم است فرق بسیار داشته : یکی ازآن الفاظ کلمه « فقه » است . چه این لفظ اکنون برشناختن فروع غریبه و تجسّس از علل آن اطلاق می‌شود . درحالی‌که در صدراسلام ازکلمه فقه بطوراطلاق علم بطریق آخرت ومعرفت دقائق آفات نفوس و مفسدات اعمال و احاطه به حقارت امر دنیاوی وکثرت اطلاع بر نعمای عقبی و شدّت استیلا و خوف برقلب اراده می‌شده ، و دلیل براین مدعا آیه : فلولا نفر من کلّ . . . می‌باشد .

زیرا آنچه انذار و تخویف بدان حاصل آید فقه بدین معنی است نه فروع عملی مانند : طلاق و عتاق و سلف و اجاره و لعان و ظهار ازمسائل فقه به‌معنی فروع عملی. چه این امور نه تنها موجب انذار نبوده ، بلکه خوض درآنها چه بساکه موجب قساوت قلب و زوال خوف وخشیت نیز می‌شود . مقصودم آن نیست که کلمه فقه مطلقاً شامل فتاوی نمی‌شده واحکام ظاهررا دربرنمی گرفته بلکه مقصودآنست که شمول آن این مسائل را ازباب عموم معنی لفظ یااستتباع بوده واکثرمواردِاستعمال لفظ مزبور معرفت به‌امور اخروی بوده است . (نقل از ادوار فقه ص ۳۳)

اجمالی در تاریخ فقه : چنانکه دیدیم همواره کلمه « فقه » به معنی اصطلاحی استعمال نمی‌شده ودر صدر اسلام بیشتر به‌معنی معرفت مهالک نفس و احکام آخرت و زهد دنیا به‌کار می‌رفته است . ولی این بدان معنی نیست که کلمه مزبور به هیچ وجه به‌معنی احکام شرعی عملی درآن عصر به‌کار نمی‌رفته ، بلکه بدان معنی‌است که اطلاق این کلمه در معنی اخیر بعنوان استعمال لفظ در یکی از مصادیق است . باری چون در صدر اسلام علمی مستقلّ و مدوّن بنام فقه وجود نمی‌داشت ، بالطّبع تصور اینکه این لفظ در همان عصر پیامبر اکرم (ص) تنها معنی خاصّ اصطلاحی را افادت می‌نموده به‌عقل درست و استوار نمی‌نماید . می‌توان گفت همان‌طورکه درآغاز ظهور اسلام لفظ «فقه» بربیشتر یاهمه معارف‌اسلامی اعمّ از قرآن وحدیث واحکام الهی اعمّ ازاخروی

یا دنیوی اطلاق می‌شده فقیه نیز به کسانی گفته می‌شد که کمابیش در احکام اسلامی به‌معنی علم آگاهی و تبحّری داشتند و خلاصه هنوز معارف اسلامی و رشته‌های متعدد آن تمایز و تشخّص محدود کننده نیافته بودند که بتوان مرز آنها را آن‌چنان که در اعصار متأخّر معلوم گردید، مشخّص کرد.

این معارف همه درهم آمیخته و جزو تعلیمات کلّی دین جدید محسوب می‌شدند. بعبارت دیگر همانطوری که هردانشی در آغاز کلّیّت و بساطت داشته و بموازات تکامل و ترکیب به‌رشته‌های متعدّد جزئی‌تر جلوه کرده‌اند، معارف اسلامی هم در ابتداء کلّیّت و شمول و بساطت داشته و بمقتضای ضرورت تکاملی به‌رشته‌های متعدّد خاص وجزئی درآمده‌اند. با این وصف در صدر اسلام همان افرادی که عنوان قاری یا حافظ قرآن داشتند محدّث و فقیه نیز محسوب می‌شدند. وگروههای مشخّص و متمایز از هم وجود نداشتند و به‌همین جهت است که معنی کلمه فقه و مصداق فقیه در ادوار مختلف تغییر و تبدیل پیدا می کند. در عصر باسعادت پیامبر (ص) امکان رفع مشکلات درهمه احکام و تعلیمات اسلامی اعمّ از آنکه مربوط به قرآن یا حدیث ویا احکام عملی باشد، برای مسلمانان وجود داشت، و اختلاف و تشتّتی پدید نمی‌شد، و پس از رحلت آن‌حضرت مرجع رفع مشکلات صحابه بودند که همواره سنّت و قول پیامبر خود را محفوظ داشته و به‌کار می‌بستند. هرچند دراین‌عصر اختلافات در احکام فرعی بطورمحسوس وعمیق پدیدار نشده بود ولی براثر ظهور اختلاف در امر خلافت بالطّبع دوگروه مشخّص و متمایز پدیدار گردید که ناگزیر جهت دید و استنباط آنها ازتعلیمات اسلامی باهم تفاوتهایی پیداکردند. یعنی در مثل خلیفهٔ اوّل و همچنین خلیفه دوم کتابت احادیث و تدوین آن‌را ممنوع داشتند ولی چنانکه می‌دانیم پیروان حضرت علی از همان هنگام به‌جمع آوری حدیث وکتابت و تدوین آن پرداختند. موارد اختلاف دیگر نیز ازهمان دوران پدید آمد که مجال استقصای آنها نیست ونیازی نیز بدان نداریم: بدین‌طریق ملاحظه می کنیم که در همان قرن اول اسلام یعنی عصری که به دوران اول احکام یا عصر صحابه از آن

تعبیر می‌شود ، گروههای مشخّص و متمایز پدیدار گشتند که نحوهٔ استنباط آنان از تعالیم اسلامی باهم تفاوتهای هرچند جزئی داشت . این تشعّب در زمان خلافت علی (ع) توسعه یافت وگروه دیگری بنام خوارج پدید آورد که آنان خود فقه و کلامی جداگانه بوجود آوردند . خلاصه آنکه در همان صدر اسلام سه گروه متمایز ازهم وجود یافتند به‌نامهای سنّی ، شیعه ، خوارج که هر کدام نیز در دوره‌های بعد به‌گروههای متعددی منشعب گردیدند . پیدایش فقه به‌معنی اصطلاحی و سیر تکاملی وتطور آن درمیان این گروههای مختلف همواره تاحدّی باهم تفاوت داشته است چنانکه درمثل علمای تسنّن اول مصنف و مدون فقه را ابوحنیفه و علمای شیعه ابورافع را نخست مدون و مصنف فقه می‌دانستند وسخن هردو نیز درست است ، چه هر دو به‌مذهب خود توجّه داشتند اینک نظرات کلی این سه فرقه را در زیر می‌آوریم . و نکتهٔ جالب آنست که نخست مصنّف فقه خواه ابورافع و خواه ابوحنیفه باشد هر دو ایرانی هستند . زیرا ابورافع که آزاد کردهٔ پیامبر (ص) وکاتب و مأمور بیت‌المال در عصر خلافت حضرت علی (ع) بود وبنابنقل « اسدالغابه » در اصل هرمز نام داشته و می‌دانیم که این نام ایرانی است و ایرانی بودن ابوحنیفه نیز قولی است که جملگی بر آن اتّفاق دارند .

نخستین مصنف فقه و فقهاء بزرگ دوران اول ، در مذهب شیعه :

سید صدر در تأسیس الشیعة لفنون الاسلام گوید : نخستین کسی که علم فقه راتدوین کرد علی بن ابی رافع آزاد کردهٔ پیامبر (ص) بود . ابن رافع از فقهاء شیعه وازیاران خاص وکاتب امیرالمؤمنین علی (ع) بود که در همهٔ جنگها باوی شرکت داشت . سیّد بنقل از نجاشی گوید : ابورافع کتابی درفنون فقه ووضوونماز ودیگر مسائل فقه پرداخت . اوازحضرت علی فقه آموخت وکتاب خودرا درعصراو فراهم ساخت . سید گوید : بنابراین اینکه سیوطی در کتاب الاوائل ابوحنیفه را نخستین مصنف درعلم فقه دانسته ناصواب است ، زیرا ابوحنیفه درسال صدم هجرت بدنیا آمد وسال ۱۵۰ درگذشت (درحالی که ابورافع در قرن اول هجری درگذشته است) . واگرمقصود سیوطی اول مصنف درفقه ازعلمای

تسنن باشد درست است . سیّد گوید : ازمشاهیر فقهاء بغداد در دورهٔ تأسیس سعید بن المسیب بن حزن بن ابی وهب قرشی مدنی است. او یکی از فقهاءِ دسته است که به‌سال ۹۴ هجری درگذشت . قاسم بن محمد بن ابی بکر (م ۱۰۶ هـ) جدّ مادری حضرت صادق (ع) و ابوخالد کابلی که هر سه تن از ثقات یا از حواریان علی بن حسین (ع) بودند . و از مشاهیر در عصر صادقین (ع) که همهٔ صحابه به فقاهت آنان اعتراف داشتند شش تن بودند که آنان‌را داناترین مردم صدر اول در فقه می‌دانند . آنان عبارتند از : زراره، معروف بن خربوذ ، برید ، ابونصیر اسدی ، فضیل بن یسار و محمد بن مسلم طائی . کشی گوید : زراره از همه افقه بود . و شش تن دیگر را بعد از نامبردگان از فقهاء بزرگ صدر اول می‌دانند : جمیل بن دراج ، عبدالله بن مسکان ، عبدالله بن بکیر ، حماد بن عثمان و ابان بن عثمان . و ابواسحاق فقیه گوید: ازمیان این شش تن ، جمیل بن دراج از همه فقیه‌تر بود . این فقیهان از یاران جوان امام صادق (ع) بودند . سید صدر اضافه می‌کند که همه این فقیهان در سه طبقه قرار دارند و مصنّفات فراوانی در فقه دارند که در کتب فهارس همچون فهرست شیخ طوسی و فهرست ابوالفرج بن نعیم ورجال عقیلی و ابن‌الغضائری ازآنها یاد شده است . همو گوید ابوحنیفه در طبقه آنان بود و نمی‌تواند نخستین مصنف در فقه باشد (تأسیس الشیعه تألیف صدر ص ۲۹۸ - ۲۹۹) .

فقه خوارج : فقه در میان خوارج یاخوارج ازجنبهٔ فقهی ، بطور خلاصه باید دانست خوارج جزقرآن مجید آن‌هم ظواهر آن چیزی‌را مدرک و مورداستناد نمی‌دانستند مگر سنتی راکه در زمان خلیفهٔ اول و دوم مورد نقل و قبول و عمل واقع شده باشد. (در صورتی‌که در عصر پیامبر و خلیفه اول و دوم خوارجی در میان نبوده است) . خوارج را متکلمانی به طریقهٔ خویش و فقیهانی طبق شیوه و سلیقهٔ خودشان بود که در کتب مختلف ازقبیل : وفیّات الاعیان ابن‌خلکان وشرح نهج‌البلاغهٔ ابن‌ابی‌الحدید نام ایشان یاد شده و کم و بیش حالات آنان مورد ترجمه و تذکره واقع گردیده است . لیکن تألیفی در فقه از ایشان در دست نیست و شاید موجود نباشد . از این‌رو معتقدات

فقهی ایشان بطور تفصیل برنگارنده معلوم نمی باشد . ابن‌ندیم در الفهرست خود درباره فقیهان ایشان تا زمان تألیف آن کتاب (۳۷۷) مختصری آورده است . . . که تلخیص و ترجمه آن در اینجا آورده می‌شود. مقالهٔ ششم از کتاب الفهرست راجع به‌اخبار فقهاء می‌باشد واین مقاله در هشت‌فن تکمیل گشته وفن هشتم از آن مقاله دراخبار علماء واسماء کتابهائی‌است که فقیهان شراء (خوارج) تصنیف کرده‌اند . ابن‌ندیم چنین‌آورده است : کتابهای‌این‌قوم‌پنهان‌است و کمتر بدست می آید چه همهٔ جهان‌ایشان‌را سرزنش‌ونکوهش می کنند . و آنان‌را در فقه و کلام مؤلّفان و مصنفان می‌باشد و این در بلادی بسیار که ازآن جمله است عمان و سیستان و بلاد آذربایجان ونواحی سن و بوازیج وکرخ جدان و تل عکبراء و حزه و شهرزور اشتهاردارد . از جمله فقیهان مقدم ایشان است : ابوفراس جبیر بن غالب .

فقه و تقسیمات آن نزد اهل تسنّن :

فقه در مذهب عامّه از لحاظ مدارك استنباط احکام و مبانی آن با فقه مذهب شیعه تفاوت و تمایز پیدا می کند . زیرا علماء سنّت علاوه برآنکه در شرایط صحیح و ضعیف‌بودن‌احادیث وچگونگی‌اعتبار و نامعتبربودن سنت چنانکه دربخش‌علوم حدیث بررسی شده‌است باعلماء شیعه‌اختلافاتی دارند ، پارهٔ اموررا ازقبیل قیاس واستحسان در استنباط احکام‌معتبرمی‌دانند ، که‌اعتبارآنها درنظرفقهاء شیعه موردِاشکال‌وتردیداست . بررسی این مطلب و نشان دادن وجوه تمایز فقه این دوگروه بزرگ اسلامی به تحقیق و بررسی مبانی فقهی نیاز داردکه باید در محل خود مطالعه شود و از حوصله این مقال خارج است .

صاحب کشف‌الظّنون بنقل ازکتاب مفتاح‌السعاده در باب تمایز علوم عملیه از معارف اعتقادیه چنین آورده : هدف و غایت در علوم شرعی عملی تحصیل ظن است نه یقین ، زیرا هرچندکتاب وسنّت از ادلهٔ فقهی قطعی‌الثبوت هستند لیکن در بیشتر موارد ظنی‌الدلاله هستند و بهمین‌جهت اجتهاد در مسائل فقهی رواست . ومقلد راست

که از هر مجتهدی پیروی نماید . لیکن مذاهب مشهور فقهی که مورد قبول عموم است چهار مذهب معروف : حنفی ، مالکی ، شافعی و حنبلی‌است واز میان این چهارمذهب امام ابوحنیفه اولی به‌تقلید است . ولی هرمقلد باید مذهب متبوع خودرا صواب‌دانسته وآن‌را محتمل‌الخطا پندارد . وبعکس‌مذهب مخالف را خطاء ومحتمل‌الصواب بینگارد ، این همه از لوازم ظنی‌الدلاله بودن ادلهٔ فقهی است بخلاف اصول اعتقادی که چون عقلی و قطعی است هرفرد معتقد خود را بجزم صواب می‌داند و احتمال نادرستی درآن نمی‌دهد و معتقد مخالفان خودرا نیز به‌قطع خطاء می‌شمارد . با همه این احوال احکام و مسائل فقهی از همه جهات یکسان و یکنواخت نیست .

زرکشی در اول کتاب قواعد خود مباحث فقه را ده نوع برمی‌شمارد :

۱- معرفة احکام الحوادث نصاً و استنباطاً

۲- معرفة الجمع والفرق

۳- بناء المسائل بعضها علی بعض لاجتماعها فی مأخذ واحد

۴- المطارحات (مسائل مشکلی که مقصود از بحث درآنها تنقیح اذهان است)

۵- المغالطات

۶- الممتحنات

۷- الالغاز

۸- الحیل

۹- معرفةالافراد (یعنی علم به‌اقوال غریبهٔ فقها و صحابه)

۱۰- معرفة الضوابط . مقصود ازآن قواعدکلی است‌که مبنای استنباط احکام است و بواقع علم اصول فقه مقصوداست‌که بعدها خود علمی مستقل و متمایزگردید .

ابواب فقه را بطرق دیگر نیز تقسیم کرده‌اندکه بذکرآن نیازی نداریم وبه‌همین اندازه‌که چگونگی مباحث فقهی را ازنظر علماء تسنّن برما روشن می‌دارد اکتفامی‌نمائیم چنانکه می‌بینیم در این تقسیمات بجز اصول اعتقادی تمام معارف دینی در فقه‌گنجانده

شده یعنی فقه و قواعد فقه و نوادرالمسائل و جز آن که بعدها هر کدام دانشی جداگانه و مستقل گردیده‌اند جزو فقه به‌شمار آمده‌است. درآغاز نیز کتب فقهی درموضوعات مختلف آن جداگانه تصنیف وتألیف می‌یافت. بعدها کتابهای جامع ابواب فقه پدیدآمد. چنانکه کتابهای جوامع فقهی که همهٔ مذاهب فقهی راشامل بودتصنیف گردید. این دگرگونیها تا انقضاء دوران اجتهاد برقرار بود و بعدازآن بیشتر مؤلفات فقهی در شرح و توضیح و تکمیل فقه چهارمذهب تألیف گردید و باب اجتهاد بکلّی مسدود شد. دراینجاقسمتی از امهات کتب فقهی مذاهب مشهور سنّت و جماعت وشیعه‌را می‌آوریم تا براهمیت کار ایرانیان در این رشته از معارف اسلامی وقوف بیشتر بیابیم.

الف: بعض کتب فقهی حنفیان:

۱ـ الفقه الأکبر، از ابوحنیفه نعمان بن ثابت زوطی (مؤسّس مذهب حنفی)

۲ـ کتاب المسائل الکبیر، کتاب المسائل الصغیر، کتاب الجامع. هر سه از علی رازی.

۳ـ کتاب تصحیح الآثار، کتاب النوادر، کتاب المضاربة. هرسه از ابن بلخی ابوعبدالله محمّد بن شجاع (خراسانی) است.

۴ـ کتاب اثبات القیاس و الاجتهاد و خبر الواحد. از علی بن موسی قمی.

۵ـ کتاب المختصر فی الفقه، کتاب الاشربة و تحلیل نبیذالتمر. تألیف ابوالحسن عبیدالله بن حسن کرخی.

۶ـ کتاب شرح الجامع الکبیر. از ابوبکر احمد بن علی رازی.

(نقل از ترجمه الفهرست ابن‌ندیم ص ۳۷۴ ببعد)

۷ـ الامالی. تألیف ابو یوسف. (بنا به گفتهٔ حاجی‌خلیفه صاحب کشف‌الظنون کتاب مذکور شامل بیش از سیصد مجلد بوده است).

۸ـ المبسوط. تألیف شمس الائمّة ابوبکر محمد بن ابوسهل سرخسی.

۹ـ الهدایة، التجنیس والمزید، مناسک الحج. هرسه ازمصنفات امام‌ابوالحسن

علی بن ابوبکر بن عبدالجلیل مرغیثانی رشدانی ملقب به برهان‌الدین است . این فقیه را مؤلّفات دیگری نیز هست از جمله «کتاب‌البدایة» و شرح آن موسوم به «کفایةالمنهی» که بالغ بر هشتاد مجلد می‌شده است .

۱۰- غایةالبیان (شرحی است بر هدایة مرغینانی) تألیف امیر کاتب بن امیر عمر العمید بن العمید اتقانی (منسوب به‌اتقان از قصبات فاراب) .

۱۱- معراج‌الدرایة . از امام محمد بن محمد بخاری ، معروف به قوام‌الدین کاکی .

۱۲- المحیط . تألیف شیخ رضی‌الدین ، برهان‌الاسلام محمد بن محمد سرخسی . مصنّف کتاب فوق‌را به‌چهارگونه نوشته : ۱- المحیط الکبیر ، در چهل مجلد . ۲- التوسط در بیست مجلد . ۳- الصغیر درچند مجلد ٤- المختصر در دو مجلد

۱۳- کتاب البدائع از ابوبکر بن مسعود بن احمد کاشانی

۱٤- کتاب الاحکام . تألیف علامه ابوبکر رازی جصّاص .

۱۵- الذخیره . تألیف شیخ الاسلام محمد بن حسن بخاری معروف به «ابوبکر خواهرزاده» .

۱۶- عیون المسائل ، الواقعات والنوازل ، خزانه الاکمل . هرسه از ابواللیث نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی .

۱۷- الفتاوی الکبری . تألیف یوسف بن احمد خوارزمی معروف به‌حاجی (نقل ازکتاب مفتاح‌السعادة طاش کبری زاده ج ۲ ص ۲۲۶-۶۲) .

ب : بعض کتب فقهی شافعیان :

۱- کتاب المبسوط : تألیف ابوعبدالله محمد بن ادریس شافعی (مؤسس مذهب شافعیه) .

۲- کتاب شرح مختصر المزنی ، کتاب الوصایا و حساب‌الدور . هردو از ابواسحاق ابراهیم بن احمد مروزی .

۳ـ کتاب اختلاف الفقهاء الکبیر ، کتاب اختلاف الفقهاء الصغیر . هر دو از ابن نصر مروزی .

۴ـ کتاب الفرائض الکبیر ، کتاب الشروط والوثائق و المحاضر و السجلات . همه از ابوسعید اصطخری .

۵ـ کتاب الشروط . تألیف ابن‌دینار همدانی .

(نقل از ترجمهٔ فهرست ابن‌ندیم ص ۳۸۶ ببعد) .

ج : بعض کتب فقهی مالکان :

۱ـ کتاب الموطأ . از مالک بن انس بن ابوعامر (امام مذهب مالکی) .

۲ـ شرح کتاب ابن‌الحکم‌الکبیر ، شرح کتاب ابن‌الحکم‌الصغیر . هردو ازابوجعفر محمد بن عبدالله ابهری معروف به غلام ابهری .

۳ـ کتاب‌التبویب المستخرج ، کتاب سماه «المختصر» هردو از عبدالله‌بن ابوزید قیروانی .

۴ـ کتاب الحاوی . تألیف عمر بن محمد .

(نقل از ترجمه الفهرست ابن‌ندیم ص ۳۶۸ ببعد) .

د : بعض کتب فقهی پیروان داود :

۱ـ کتاب الایضاح ، کتاب الافضاح ، کتاب الدعوی و البینات ، کتاب الحیض وغیره . همه ازتألیفات ابوسلیمان داودبن علی‌بن‌داودبن خلف‌اصفهانی است . (مؤسس مذهب فقهی است که فقط کتاب و سنت را تنها حجت می‌دانند و قول به‌رأی وقیاس‌را مردود شمرده‌اند) .

۲ـ کتاب الانذار ، کتاب الاحذار ، کتاب الوصول الی معرفة الاصول . همه از تألیفات ابوبکر محمد بن داود . (وی فرزند داود مذکور در فوق است) .

(نقل از ترجمهٔ الفهرست ابن‌ندیم ص ۳۹۷ ببعد) .

ه : بعض کتب فقهی شیعه امامیه :

در این بخش نخست سخن ابن‌ندیم را از ترجمهٔ کتاب الفهرست نقل کرده آنگاه فهرست مختصری از کتب فقهی شیعه و نام مؤلّفان آنها را بدست می‌دهیم[۱] : «محمد بن اسحاق گوید : این اشخاص از بزرگان شیعه‌اندکه فقه را از ائمه روایت کرده‌اند . . . .

از آن جمله‌است : کتاب صالح بن ابوالاسود ، کتاب علی‌بن فرات ، کتاب ابویحیی مرادی کتاب زریق بن الزبیر و کتاب ابوسلمهٔ نبوی ، کتاب اسماعیل بن زیاد ، کتاب ابی‌احمد عمر بن رضیع ، کتاب داوُد بن فرقد ، کتاب علی بن رباب ، کتاب علی‌بن ابراهیم یعلی ، کتاب هشام بن سالم ، کتاب محمدبن حسن عطّار ، کتاب عبدالمؤمن بن قاسم‌الانصاری ، کتاب سیف بن عمیرة النخعی ، کتاب ابراهیم بن عمر الصنعانی ، کتاب عبدالله بن میمون القداح ، کتاب ربیع بن ابی‌مدرک ، کتاب عمر بن ابی‌زیاد ابراری ، کتاب زکار بن یحیی واسطی ، کتاب ابن خالد بن عمرو بن خالد واسطی ، کتاب جریر بن عبدالله الازدی السجستانی ، کتاب عبدالله الحلبی ، کتاب زکریّا المؤمن ، کتاب ثابت بن ضریر ، کتاب مثنی بن اسد الخیاط ، کتاب عمر بن آذینه ، کتاب عمار بن معاویه الدهنی العبدی الکوفی کتاب معاویة بن عمار الدهنی ، کتاب الحسن بن المحبوب السواد .

(نقل از ترجمهٔ الفهرست ابن‌النّدیم ص ۴۰۳) .

اینک فهرست بعض کتابهای فقهی شیعه با ذکر نام مؤلّفان آنها .

۱ـ کتاب من الاصول فی الروایة علی مذهب الشیعه . تألیف ابان بن تغلب .

۲ـ کتاب الصلوة ، کتاب الصیام ، کتاب الزکوة ، کتاب الوصایا والفرائض ، کتاب الجامع. همه از تألیفات یونس‌بن‌عبدالرحمان است . وی ازاصحاب موسی بن جعفر علیه‌السّلام بود .

۳ـ کتاب الجامع ، کتاب المسائل وکتاب مارواه عن الرضا (ع) . همه تألیف ابونصر احمد بن محمد بن بزنْطی است‌که از اصحاب امام موسی کاظم (ع) بود .

۴ـ کتاب صوم الایام ، کتاب فضائل الاعمال . هر دو از ابوعبدالله محمد بن

خالد برقی از اصحاب امام رضا (ع) . ابن‌ندیم تصنیفات دیگر متجاوز از صد کتاب برای او ذکر کرده است .

۵- کتاب النکاح ، کتاب الفرائض و الحدود والدیات . همه از حسن بن محبوب سراداست . وی از اصحاب امام علی بن موسی الرضا (ع) بود (نام این کتاب در نقل سخن ابن‌ندیم نیز ذکر شد) .

۶- کتاب الوضوء ، کتاب الصلوة ، کتاب الصیام و غیره همه از تألیفات حسین اهوازی فرزند سعید است .

۷- کتاب الاحتجاجات ، تألیف زیدان بن حسن بن سعید .

۸- کتاب الجامع ، مشتمل بر ابواب فقه . تألیف ابوجعفر محمدبن احمد بن یحیی ابن عمران اشعری .

۹- کتاب الشراء و البیع ، کتاب الفرائض و کتاب الوصایا . همه تألیف صفوان ابن یحیی .

۱۰- کتاب السنن المشترکه . تألیف عیسی بن مهران .

۱۱- کتاب المکاسب . از ابوجعفر احمد بن عیسی قمی .

۱۲- کتاب الجامع فی‌الفقه . از ابوجعفر محمدبن حسن‌بن احمدبن ولید قمی‌است .

۱۳- کتاب الملاحم . تألیف اسماعیل بن مهران ، برادر عیسی بن مهران .

۱۴- کتاب اخبار الحسن بن علی (ع) . تألیف ابواسحاق ابراهیم بن محمد اصفهانی .

۱۵- کتاب الطهارة ، کتاب الصلوة ، کتاب الصیام ، کتاب الحج و غیره . همهٔ تألیف بندار بن محمد بن عبدالله فقیه .

۱۶- کتاب السنن . تألیف سعید بن مهران ، معروف به ابن عروبه .

۱۷- کتاب السنن فی الفقه . تألیف ابراهیم بن طهمان هروی .

(از ترجمهٔ الفهرست ابن‌الندیم ص ۳۱۰ - ۳۰۳) .

و اینجا فهرستی کوتاه از مؤلفان بزرگ کتب فقهی شیعه در قرون اولیه اسلامی با ذکر پاره‌ای از مؤلفات آنان آورده می‌شود. سیدحسن صدر در کتاب خود «تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام» گوید: نخستین کسی که فقه را تدوین کرد، علی بن ابی‌رافع وعلی بن رافع از خواص یاران علی امیرالمؤمنین (ع) و آزادکردهٔ رسول خدا (ص) و از فقهاء شیعه است.

نجاشی گوید: وی از طبقهٔ اول از مصنفان شیعه بود. او از تابعان صحابه و از اخیار شیعه و کاتب امیرالمؤمنین علی (ع) بود و بسیاری از ابواب فقه را ازقبیل وضوء و صلوة وغیره از حضرت علی آموخت و آنها را بصورت کتابی تدوین کرد. کتاب وی نزد شیعه مهم و معتبر است. بعداز وی که نخستین مصنّف در فقه بشماراست، ازمیان تابعان صحابه، افراد زیر از فقهاء و مؤلفان فقه را می‌توان نام برد:

۱ـ سعید بن المسیّب بن حزن بن ابی‌وهب. وی از یاران علی بن‌الحسین وازفقهاء بزرگ یعنی یکی از شش فقیه معروف شیعه در عصر خویش بود. او بسال ۹۴ ه. درگذشت و تولّدش در زمان خلافت عمر بن خطاب (خلیفه دوم) بود.

۲ـ قاسم بن محمد بن ابی‌بکر. او بسال ۱۰۶ ه. درگذشت. ابن‌حجر گوید: ابوایوب گفت: در میان بزرگان سه‌گانهٔ فقه ازاو فاضل‌تر نیافتم. سید صدرگوید: وی جد مادر امام صادق یعنی فروة دختر قاسم بود و با دختر امام علی بن الحسین (ع) ازدواج کرد. درکتاب قرب الاسناد عبدالله حمیری آمده است که در محضر امام علی بن موسی‌الرضا (ع) از قاسم بن محمد بن ابی‌بکر و سعید بن المسیّب یاد شد. حضرت فرمود برامر (طریق) ما بودند. کلینی درباب مولدامام صادق (ع) گوید: امام‌صادق(ع) گفت: سعید بن المسیب و قاسم بن محمدبن ابی‌بکر و ابوخالدکابلی هرسه ازثقات امام علی بن الحسین (ع) بودند».

طبقات فقهاء صدر اول:

سیدصدر بنقل‌از ابوعمرو کشی گوید: بزرگان اصحاب ما برفقیه‌بودن یاران امام

محمد باقر و امام جعفر صادق (ع) اجماع واتّفاق دارند وگفته‌اند فقیه‌ترین فقهاء دوره اول شش تن بودند :

۱- زرارة ۲- معروف بن خربوذ ۳- برید ۴- ابو بصیر اسدی (یا مرادی) ۵- فضیل بن یسار ۶- محمد بن مسلم طائی . و زراره از همه افقه بود . ودر مرتبه بعد (طبقه دوم) نیز شش تن مورد اتفاق اصحاب است که افقه عصر خویش بودند .

۱- جمیل بن دراج ۲- عبدالله‌بن مسکان ۳- عبدالله‌بن بکیر ۴- حماد‌بن عیسی ۵- حماد بن عثمان ۶- ابان بن عثمان . گفته‌اند که بعقیدهٔ ثعلبة بن میمون ابواسحاق جمیل بن دراج افقه این شش تن بود . و در مرتبهٔ بعد (طبقهٔ سوم) شش تن از اصحاب امام موسی کاظم و امام علی بن موسی الرضا (ع) از بزرگترین فقهاء عصر خود بودند و همهٔ اصحاب بر فقاهت و علم و ثقه‌بودن آنان اتّفاق دارند . آنها عبارتند از :

۱- یونس بن عبدالرحمان ۲- صفوان بن یحیی البیاع سابری ۳- محمّد بن ابی عمیر ۴- عبدالله بن مغیره ۵- حسن بن محبوب ۶- احمد بن محمد بن ابی‌نصر. و بعضی از اصحاب بجای حسن بن محبوب ، حسن‌بن علی بن فضال و یافضالة‌بن ایوب‌را ذکر کرده‌اند . از میان این شش تن فقیه‌تراز همه یونس بن عبدالرحمان وصفوان‌بن یحیی راگفته‌اند . (باری از این سه طبقه که ذکر شد طبقهٔ اول از یاران وشاگردان امام‌باقر و امام‌صادق(ع) هردو بودند . وطبقه‌دوم از آخرین شاگردان ویاران امام‌صادق(ع) بودند . و طبقهٔ‌سوم از یاران وشاگردان امام‌موسی کاظم وامام علی‌بن موسی‌الرضا(ع) هردو بودند .

بنابراین طبقات سه‌گانه فقهاء مذکور دورهٔ اول از لحاظ زمانی بعد از عصر مصنّفان نخست یعنی مؤسّسین فقه که درآغاز از آنها یاد شد ، قرار دارد .

سیدصدر گوید : همهٔ‌فقهاء طبقات سه‌گانه که برشمردیم کتب ومصنّفات‌فراوان در فقه و دیگر فنون اسلامی دارند که درکتابهای رجال وفهارس از قبیل فهرست شیخ طوسی و فهرست ابوالعباس نجاشی و فهرست ابوالفرج بن الندیم و رجال العقیلی و

ابن‌الغضائری، ذکر آنها آمده است. و طبقهٔ اول از طبقات مذکور در طبقهٔ ابوحنیفه قرار دارند و با وی هم‌عصر هستند. پس چگونه می‌توان ابوحنیفه را نخستین مصنف در فقه دانست چنانکه توهّم شده است».

سید صدر در کتاب خود تحت عنوان «تنبیه» پس از ذکر طبقات فقهاء دورهٔ اوّل، جمعی از مؤلّفان جوامع بزرگ فقهی از اصحاب شیعه را با ذکر مؤلّفات آن یاد می‌کند وما قسمتی ازآن‌را برای مزید اطلاع بااختصار در اینجا ذکر می‌کنیم:

۱- عمر بن معانی آزادکردهٔ امام‌جعفرصادق (ع) واز اصحاب امام موسی کاظم و امام رضا (ع). وی بسال ۲٦۵ ﻫ. درگذشت. اوراست: کتاب شرایع الایمان.

۲- علی بن ابی حمزه سالم‌بطاینی. شاگرد امام‌جعفر صادق(ع) بود. اوراست: کتاب جامع ابواب الفقه.

۳- عبدالله بن مغیرة. وی از اصحاب امام موسی بن جعفر (ع) بود و سی کتاب در ابواب فقه نگاشت.

٤- ابراهیم بن محمد ثقفی. درگذشته بسال ۲۸۳ ﻫ. اوراست: کتاب الفقه و الاحکام.

۵- ابراهیم‌بن محمدبن ابی‌یحیی مدنی. درگذشته بسال ۱۸٤ﻫ. اوراست: کتاب مبوب فی الحلال و الحرام.

٦- حسن‌بن علی‌بن ابی‌محمد الحجال. اوراست: کتاب الجامع فی ابواب‌الفقه.

۷- علی بن محمد بن شیرة القاسانی. او صاحب کتاب جامعی است در فقه که بگفتهٔ نجاشی بسیار بزرگ است.

۸- صفوان بن یحیی بجلی. درگذشته بسال ۲۱۰ﻫ. وی سی کتاب بترتیب کتب فقهی نوشته است.

۹- حسن بن محبوب. درگذشته بسال ۲۲٤ﻫ. وی شیخ‌شیعه بود. اوراست: کتاب المشیخه مبوب علی معانی الفقه.

۱۰- سعدالله بن عبدالله قمی اشعری. اوراست: کتاب الرّحمة. کتابی بزرگ است که تمام ابواب فقه ازطریق اهل بیت را در بردارد.

۱۱- علی بن احمد کوفی. اوراست: کتاب الفقه.

۱۲- ابن‌الجنید، محمد بن احمد بن الجنید اسکافی. وی صاحب کتابهای بسیار است ازقبیل: کتاب تهذیب الشیعه لاحکام الشریعة. وکتاب الاحمدی للفقه المحمدی وکتاب التبصرة لاحکام العترة. وکتب بسیار دیگر. او را شیخ اقدم و فقیه اعظم می‌خوانند.

۱۳- حسن بن علی بن ابی‌عقیل. وی از فقهاء بزرگ وموجه شیعه‌است که جامع همه علوم دینی بوده و در تمام فنون اسلامی تبحّر داشته است. او درقرن سوم هجری می‌زیسته و باکلینی معاصر بوده است. اوراست: کتاب المتمسّک بحبل آل‌الرسول. این کتاب در فقه و نزد شیعه بسیار معتبر است.

۱۴- ابوحنیفه بن ابی‌عبدالله محمّد بن منصور بن احمد بن حیون، معروف به قاضی نعمان مصری. اوراست: کتاب دعائم الاسلام.

۱۵- علی‌بن حسین‌بن موسی‌بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن موسی بن جعفر (ع) معروف به سید مرتضی وملقّب به «علم الهدی». وی از بزرگان واساطین مذهب تشیّع و صاحب تألیفات بسیار است که از جمله آنها کتاب الانتصار و ناصریات و الذریعه را می‌توان یادکرد.

(نقل به‌اختصار از کتاب «تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام ص ۲۹۸ ببعد)

چند نکته را دراینجا یادآوری کرده و سخن را پایان می‌دهیم:

۱- چنانکه ملاحظه شد درخصوص فقه شیعه دو فهرست یکی با ذکر نام کتب فقهی و دومی بانام مؤلّفان کتب فقهی آورده شد. و به‌همین جهت ممکن‌است نام کتابی یا مؤلّفی تکرار شده باشد. بنابراین نباید آن‌را به‌حساب سهل‌انگاری یا اشتباه نگارنده گذاشت.

۲ـ فهارسی که از کتب فقهی مذاهب اسلامی آورده شده به‌هیچ وجه جامع نیست بلکه عشری از اعشار بوده که در قرون اولیّهٔ اسلام نگارش یافته است چون اگر می‌خواستیم فهرست کاملی ازکتب فقهی بدست دهیم علاوه بر اینکه مدتها وقت می‌برد. لازم‌است مجلدات مفصلی در این موضوع نگارش داده شود، در عین اینکه اهل فنّ می‌توانند به‌کتب فهارس رجال معتبر مراجعه نمایند.

۳ـ چنانکه ملاحظه می‌کنید بیشتر مؤلفان این کتب فقهی یا لااقل جمع کثیری از آنان ایرانی بوده‌اند. این‌امر نشان می‌دهد که ایرانیان مسلمان چه‌اهتمامی در گسترش تدوین فقه داشته‌اند، و سهم آنان در این قسمت از علوم اسلامی تا چه اندازه درخور اهمیّت و باارزش است.

۴ـ بااینکه در پایان هرقسمت از مقاله مأخذ و مرجع بطوردقیق ذکر شده‌است در پایان نیز فهرستی ازکتب مهمی که بیشتر مورد استفاده بود، ذکر کردیم.

مآخذ و کتبی که در تهیهٔ این مقاله بیشتر مورد استفاده بوده به شرح زیر است :

۱- مفتاح السّعاده طاش کبری زاده
۲- کشاف اصطلاحات الفنون تهانوی . چاپ افست تهران
۳- مقدمهٔ ابن‌خلدون
۴- تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام ، تألیف سید حسن صدر
۵- ترجمهٔ الفهرست ابن‌ندیم ، چاپ تهران - ترجمه رضا تجدّد .
۶- الذریعه الی تصانیف الشیعه ، تألیف حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی .

تصویر تصوّف نظام‌الدین اولیاء[1]

در رسالهٔ افضل الفواید امیرخسرو دهلوی

از

ناصرالدین شاه‌حسینی

محمّد نظام‌الدین، سلطان‌الاولیاء البداثونی دهلوی (۷۲۵ - ۶۳۴) هجری فرزند احمد غزنوی واو فرزند علی دانیال بخاری است که به‌نظام‌الدین اولیاء مشهوراست. وی خلیفه و جانشین قطب‌الکاملین حضرت شیخ فریدالدین شکرگنج است. متوفی به‌سال ۶۶۳ هجری، نظام‌الدین اولیاء یکی از اقطاب طریقت چشتیّه است که در غیاث‌پور دهلی خانقاه داشت و در رباط او صدها سالک دردمند آداب سلوک می‌آموختند: یکی از آنان امیرخسرو دهلوی است که با برادر طریقتی خویش خواجه حسن سجزی دهلوی به‌رباط شیخ رفتند و به‌شرف دست‌بوسی آن سوختهٔ وادی فقر نائل آمدند. شبلی نعمانی می‌نویسد «والدش اورا در هشت سالگی به‌قدمهای خواجه نظام‌الدین اولیاء انداخته برای برکت و به‌رسم تیمّن برآن‌داشت تاباو بیعت کند. عمادالملک جدّ مادری امیرخسرو نیز به‌نظام‌الدین اولیاء ارادتی داشت واخلاص امیرخسرو دهلوی به‌حضرت

---

۱ درباب تصوف فرقهٔ چشتیه سخن بسیار گفته‌اند، ولی آنچه مقرون به‌صواب است این سخن است که درتهیهٔ آن از کتابهای فوائدالسالکین فریدالدین مسعوداجودهنی وافضل الفوائد امیرخسرو دهلوی وفوائدالفواد حسن‌سجزی بهره برده شده‌است، مختصر این مقاله درکنگره امیرخسرو دهلوی که در تاریخ چهارم بهمن ماه ۱۳۵۴ در دهلی برگزارشد، ونویسنده از سوی دانشگاه طهران درآن مجمع علمی شرکت جست ایراد شده‌است و اینک مفصل آنرا از نظر جویندگان حقیقت می‌گذرانیم.

نظام‌الدین موروثی بود، امّا اشتغالات درباری مانع از آن بود که امیر از محضر پیر مستفید گردد و این توفیق درحدود شصت سالگی که اندکی از کارهای دیوانی فراغی یافته بود حاصل آمد و تا زمان وفات مرشدش هجدهم ربیع‌الثّانی ۷۲۵ هجری ادامه یافت، بنا بر مستنداتی که در دست است امیرخسرو در سال ۷۱۳ هجری با خواجه نظام‌الدین بیعت کرد و کلاه چهار ترکی از دست شیخ یافت، خود در این باره می‌نویسد: «به تاریخ بیست و چهارم روز یکشنبه ماه ذی‌حجّه سنه ثلث عشر و سبعمائه بندهٔ ضعیف نحیف که یکی از بندگان درگاه ملک المشایخ فی‌الارضین است خسرو لاچین که جامع این معانی است دولت پای‌بوسی آن قطب عالم حاصل کرد، همان زمان کلاه چهارترکی برسر بنده نهادند و به‌شرف بیعت مشرّف گردانیدند، الحمدلله علی ذلک» و سبب تشرّف به‌آستان پیررا چنین‌یادمی کند «آن‌روز (مقصود یکشنبه بیست‌وچهارم ماه ذی‌حجّه ۷۱۳است) که‌بنده بخدمت پیوست و در خاطر من بود اوّل که بر در خواجه راستان بروم و بنشینم که خواجه خود یادکند و درون‌طلبد بروم، آنگاه بیعت کنم. الغرض چون برآستانهٔ خواجهٔ بنده‌نواز رسیدم بنشستم، زمانی برآمد، دیدم مبشّرکه خدمتگار خواجه‌است برون آمد، سلام فرمودکه اینجا ترکی آمده است، فرمان شده است که درون‌آید، بنده برفور برخاست، برابر مبشر درون رفت، سر به‌زمین نهاد، فرمان شدکه سربرکن سر برکردم، بر لفظ مبارك راندکه «نیکوکردی و نیک آمدی و خوش آمدی» مرحمت و شفقت بسیار فرمود، آنگاه به‌شرف بیعت مشرّف‌گردانید و بارانی خاص وکلاه چهارترکی عطا شد وآن روز این‌کرامت مکاشفه‌که بنده بخدمت پیوست»

مؤلّف طبقات‌الشعراء قدرت‌الله می‌نویسد: «امیر وقتی که باخواجه بیعت کرد، آنچه نقد و اثاث داشت از آن دل برکند و همه را ترك‌گفت و منزوی‌گردید و عقیده و ارادتش به‌خواجه به‌حدّ عشق رسیده بود»

به‌گفتهٔ شبلی نعمانی در تاریخ شعراء، خواجه نظام‌الدین نیز بدو علاقهٔ خاصّی داشت و اورا ترك‌الله ملقّب ساخته بود، و امیرخسرو به این لقب مباهات می‌کرد،

چنانکه در قصیده‌ای که در مدح خواجه نظام‌الدّین سروده است گوید :

بر زبانت چون خطاب بنده ترك‌الله رفت

دست ترك‌الله گیر و هم به اللّهش سپار

ونیزازخواجه روایت کرده‌اند که می‌فرمود «اگردرقیامت سؤال‌شود، نظام‌الدین چه آوردی خسرو را تقدیم خواهیم داشت» و وقتی که دعامی کرد، اشاره به‌امیرخسرو نموده می‌گفت «الهی به‌سینهٔ این ترك مرا ببخش» ؛ امیرخسرو به‌هنگامی که درخدمت خواجه بود ، و در مجالس وعظ و مجلس دعاگویی او حضور می‌یافت ، اقوال شیخ را یادداشت می‌نمود ، سرانجام آن سخنان را در مجموعه‌ای فراهم آورد وبنام افضل‌الفواید خواند . چنان بنظر می‌رسد که افضل‌الفواید امیر خسرو دهلوی و فوایدالفواد حسن سجزی برادر خانقاهی‌اش به‌فاصله‌ای اندك از یکدیگر به یك نیّت و با اسلوب واحد تدوین یافته و به حقیقت مکمّل هم و مشخّص مکتب عرفانی نظام‌الدین اولیاء است وعبارات هردو کتاب سخنانی است که در رباط خواجه بطریق مجلس گویی ایراد می‌شده است ، ازاین‌روی ساده و بی‌پیرایه و خالی از تصنّعات ادبی و صنایع لفظی و تکلّفات بلاغی‌است ومی‌تواند نمونهٔ راستینی از طرزتفکّر نظام‌الدین اولیاء باشد ومبیّن مباحثی است که درخانقاه‌غیاث‌پورایرادمی‌شده‌است پیش‌ازآنکه درباب‌مندرجات‌افضل‌الفواید امیرخسرو دهلوی و فوایدالفواد حسن سجزی سخنی گفته آید لازم است به معرّفی این دو مجموعه مبادرت ورزیم .

در مقدمهٔ هر دوکتاب در سلك عبارات مسجع و مقفی از پیر نظام‌الدین سخن رفته است . چنین بنظر می‌سد این دو اثر این اسلوب را از حلیة‌الاولیاء تألیف حافظ ابی‌نعیم احمد بن عبدالله‌اصفهانی متوفی به‌سال ۴۳۰ اخذ کرده‌اند که علی‌بن عثمان هجویری نیز درکشف‌المحجوب همان‌روش‌را معمول داشته‌است در افضل‌الفواید چنین‌می‌خوانیم:

«این‌گوهرگنج علوم غیبی و این دُرّ آثار زواهر لاریبی از خزانهٔ دل خواجه‌راستان ، ملك‌المشایخ والارضین قطب الوقت ، مجمع الاسناد و الارشاد حجة‌الله علی

العباد ، مبیّن الفروع و الاصول ، الجامع بین المعقول و المنقول علم البلاغه ، نظام الحق و الشرع و الدین ، شیخ الاسلام و المسلمین و ارث الانبیاء المرسلین متع الله المسلمین بطول بقائه و ادام علینا نعمة لقائه خص الله تعالی اسلافه بالعز و الاکرام و الرضوان التام ، بحرمت محمّد علیه افضل الصلوات والسلام آمین یا ربّ العالمین جمع کرده آمد ، آنچه از زبان شمع جمع ملوک ، از عین لفظ ایشان و معانی آن که بسمع رسید بقدر فهم خود ، درین مجموعه که نام اوست افضل الفواید نبشته آمد ، مشتمل بر تواریخ مختلف به هر محلی که بخدمت پیوسته شده است » .

ونیز در مقدمهٔ فوائدالفواد حسن سجزی آمده است :

« این جواهر غیبی و این زواهر لاریبی از خزانهٔ تلقین و نهانخانه یقین خواجهٔ راستین که لقب یافته رحمةً للعالمین ، ملک الفقراء و المساکین شیخ نظام الحق و الشرع و الهدی والدین متع الله المسلمین بطول بقائه آمین جمع کرده آمد آنچه از آن شمع جمع ملکوت بسمع می‌رسید ، عین لفظ مبارک آورده شد چه معانی آن بقدر فهم مختصر خود نوشته می‌شود ، این مجموعه را چون دلهای دردمندان از آن فائده می‌گیرند فوائد الفواد نام کرده شد والله المستعان و علیه التّکلان .

نکتهٔ درخور اهمیت این است که با مطالعهٔ فوائد الفواد امیر حسن سجزی و افضل الفواید امیر خسرو دهلوی و مقایسهٔ آن با راحة القلوب نظام الدین بداونی که سخنان فریدالدین مسعود گنج شکر اجودهنی پیر نظام الدین است ، این دقیقه استنباط می‌شود که هردو تألیف متأثّر از راحة القلوب است و راحة القلوب از فوائد السالکین فریدالدین مسعود اجودهنی سخت تأثیر پذیرفته است و همانطور که اشارت رفت ، پیر نظام الدین در مجالس خویش مضامین راحة القلوب را عنوان نموده به شرح آن می‌پرداخت وسالکان خانقاه غیاث‌پور را سرمست دقایق عرفانی مکتب فریدالدین شکر گنج می‌ساخت و دو شاعر فحل استاد امیر خسرو دهلوی و امیر حسن سجزی تقریرات استاد پیر را املاء می‌کردند و آن را در دو اثر (افضل الفواید و فوایدالفواد) آورده‌اند .

بنا بر مندرجات این دو کتاب ، نظام‌الدین صوفی است . بر حال ، با ایمانی قوی ، روش او در تصوّف متمایل به زهد و ترک دنیا و خوف از آخرت است ، و در هر باب که سخن می‌گوید کلام خویش را به آیات قرآنی و احادیث نبوی می‌آراید . در افضل‌الفواید مجلسی نیست که از این خصیصه بدور باشد . از جمله گوید :

«در تاریخ پنجم ماه ذی‌قعده روز دو شنبه ، دولت پای‌بوس بدست آمد ، سخن در نماز و ادعیه افتاد مولانا شمس‌الدین یحیی و مولانا وجیه‌الدین بائلی ومولانا نصیرالدین گیاهی بخدمت حاضر بودند برلفظ مبارك راند ، رسول علیه‌السلام ، برای جملهٔ مهمّات صلوةالسعادت بگزاردی وآن مهم باتمام رسیدی ، بنده سر برزمین نهاد ، عرض‌داشت کرد که این نماز را وقت معیّن است ، فرمود که آری ، بعد از فریضه نماز خفتن که دو رکعت سنّت می‌گزارد آنگاه این نماز را وقت معیّن است . فرمود بیك سلام گزارد و به‌هر رکعت الحمد یکبار ، و آیةالکرسی یکبار و انّا انزلنا سه‌بار و اخلاص پانزده بار بعداز سلام ، سر به‌سجده نهد سه بار «یاحیّ یاقیّوم ثبتنی علی‌الایمان» گوید .

حسن سجزی در فوایدالفواد نیز از این مقوله سخن بسیار نقل کرده است . از جمله گوید :

«شیخ‌الاسلام فریدالدین قدس سره العزیز را درخواب دیدم ، مراگفت باید که هرروز صدبار این دعا بخوانی : لااله الّاالله وحده لاشریك‌له . له‌الملك وله‌الحمد وهو علی کل شیء قدیر ، چون بیدار شدم این دعا را ملازمت کردم و با خودگفتم در این فرمان مقصودی خواهد بود» .

یکی از خصائص افضل‌الفواید وهمچنین فوایدالفواد ساده‌نویسی است واین یکی از مختصّات خانقاه‌نشینان است . زیرا سخن را باید چنان‌گفت که درخور فهم مستمع باشد و چون اکثر مستمعان به حلیهٔ زهد آراسته و از قیل‌وقال مدرسه‌گریزان بودند ، پیران طریقت سعی میکردند کلام خویش‌را خالی‌ازآرایشهای بدیعی بکار برند . واین خصیصه درکلیّهٔ آثار منثور عرفانی دیده می‌شود . روش تنظیم مجالس در افضل‌الفواید

امیر خسرو چنین است که دربیان هر مجلس نخست تاریخ ماه وروز وسال را درج می کند وسپس نام بزرگان طریقت راکه درآن مجلس شرف حضور داشته‌اند می‌آورد وسپس سخنان پیررا به‌همان‌گونه‌که ایراد شده است وگهگاه فاقد ربط منطقی ونسج طبیعی‌است می‌نگارد .

محتویات افضل‌الفواید امیر خسرو اگرچه بگفتهٔ امیر شامل دو مبحث است . مبحث نخستین و جلد اول در باب مسائل عرفانی و جلد دوم و مبحث دوّمین درزمینهٔ قصص انبیاء و پیمبران ؛ ولی در جلد دوم علاوه بر داستانهای انبیاء مضامین اخلاقی و دقایق عرفانی که مرید و سالک ناگزیر است برای سیر آفاقی و انفسی طیّ نموده تا به‌مقام عبودیّت متحقّق شود آورده شده‌است باتوجه به مضامین عرفانی افضل‌الفواید و دقایق سلوك در فوائدالفواد مکتب عارفانه نظام‌الدین اولیا چنین توجیه می‌شود مکتبی است عرفانی با تشرّع و تزهّد درآمیخته و روش سلوك عبارتست از زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار است و تنها اصل معتبر در رباط غیاث‌پور ریاضت و عبادت است و از مبادی تربیتی سماع را نیز لازم دانسته‌اند امّا باکیفیّتی خاص ، در بارهٔ سماع در افضل‌الفواید می‌خوانیم که « در تاریخ هفتم ماه شوّال روز پنجشنبه دولت پای‌بوس حاصل شد ، سخن در سماع افتاده‌بود در این میان شخصی بیامد ، و حکایت گفت که جماعتی اکنون در فلان مقام از یاران مخدوم حمیّتی کرده‌اند و مزامیر هم در میان است خواجه ذکرالله بالخیر ، این‌معنی شنیده فرمود ، من منع کرده‌ام که مزامیر در میان نباشد ، هرچه کرده‌اند نیکو نکرده‌اند ، در این باب بسیار غلوّ فرمود تا بدین حدّ که گفت دست برکف نزنید که آن به لهو می‌ماند ، پشت دست برکف دست نزنید یعنی در منع دستك ، چندین احتیاط آمده است ، در منع مزامیر به طریق او بود بعد از آن فرمود که سماع مشایخ کبار شنیده‌اند وآنکه اهل این کاراند ، وکسی که صاحب ذوق است ودرد در وی‌است . بیك بیت ازگوینده که شنود اورا رقّتی پیداشود ، اگرچه درمیان مزمار باشد یانباشد ، امّاآنکه

ازعالم ذوق خبر ندارد، اگر پیش اوگویندگان باشند از هرجنس مزمار باشد چه‌سود ، چون او اهل درد نیست ، پس معلوم شدکه اینکار تعلّق به درد دارد نه به مزمار ، بعدازآن فرمودکه در ایّام ماضیه قاضیٔ بود در اجودهن دائماً با خدمت شیخ‌الاسلام فریدالحق منازعت نمودی ، تا وقتی که از غایت خصومت در ملتان رفت با صدور ائمه گفت درکجا روا باشدکه یکی در مسجد بنشیند، آنجا سماع فرماید وگاه‌گاه برقص‌باشد ایشان‌گفتند این واقعهٔ کیست که می کند - شیخ فرید . گفتند ما باو هیچ نتوانیم‌گفت . بعد از آن خواجه ذکرالله بالخیر فرمود هربارکه سماع شنیده‌ام الی یومنا به حق خرقهٔ شیخ که آن همه بر اوضاع و اخلاق پسندیده شیخ حمل کرده‌ام ، تاوقتی درحال حیات ایشان در جمعی حاضر بودندگویندگان این بیت می‌گفتند :

مخرام بدین صفت مبادا		کز چشم‌بدت رسدگزندی

مرا اخلاق پسندیدهٔ شیخ و اوصاف بزرگی ایشان یاد آمد ، چنان دامن‌گرفت که وصف نیامد ، قوّال خواست تا ابیات دیگرگوید من همین‌گویانیدم خواجه چون براین حرف رسید درگریه شد وفرمود بعدازآن بسی‌نیز نیامدکه حضرت‌ایشان رحلت فرمودند ، چون در طریق تصوّف فرض برآنست که کتاب و بحث و مطالعه به‌تنهایی برای هدایت سالک کافی‌نیست ، لذابرای رسیدن به‌کمال ریاضت وطیّ مراحل، سلوك اهمّیت بسیار داشت . در افضل‌الفواید در باب سلوك آمده است « بتاریخ روز یکشنبه هشتم ماه جمادی‌الآخر فرمودکه ای درویش در راه سلوك، مردکامل ، اوست‌که اگر از عالم انوار دوست چیزی بدو تابد . بایدکه بیرون ندهد . زیراکه سرّ یکی از اسرار مولی‌است ، پس هرکه آنراکشف کند، بر طریق خواجه منصور حـلّاج سرباد دهد بعدازآن فرمودکه در اسرار نبشته دیده‌ام که درراه سلوك صادق کسی است که هرچه در عالم از اسرار بلا وخیرآن بدو نازل می‌گردد درآن صابر و راضی می‌باشد چنانکه درکلام‌الله فرمان می‌شود .

ربّنا افرغ عینا صبراً و ثبت اقدامنا و انصرنا علی القوم الکافرین، آنگاه فرمود

که‌ای عزیزان این‌رتبه‌را مفسران ومشایخ برصابران بلانسبت کرده‌اند درویشان ایشانند که در بلای دوست صبر می کنند و نیزگوید : «درراه سلوك کامل‌اوست که اگر باخلق مشغول است بادوست مشغول است وهرچه بدان رسانند هیچ برخود نگاه ندارد»

مشایخ و اساتید صوفیه معتقد بودندکه برای هر سالک نو قدمی لازم است که دل خودرا چه درحال ذکر و چه درحال فکر بادل شیخ ربط دهد تا بدین‌طریق قلب وی مهبط نسیم روایح نفحات الهی‌گردد و فکر و تفکّر ونظر سیر انسان‌است ازمبادی به‌مقاصد در افضل‌الفواید آمده‌است : «اینکه کلاه دراویش چهارترك دارد . ازآنست که از چهار چیز دور باشد تا در سرنهادن این کلاه چهار ترکی درست آید ، و از اهل گردد وگرنه فردای قیامت درمیان مقلّدان و مقربان برانگیخته نشود و خائن باشد . اکنون بدان‌که مراد از ترك اول آنست که ترك‌الدنیا و صحبت‌الاغنیاء ، یعنی ترك اول آنست که ترك‌دنیا کند وازصحبت دنیاداران احتراز پذیرد وترك‌دوم آنست که ترك‌اللّسان عن غیره و التزامه بذکرالله . یعنی نگوید سخن مگر ذکر خدای‌تعالی ومراد ازترك سوم آنست که ترك بصرمن غیره لکرامة یعنی دورباشد برغیری نظرکردن ونه‌بیند درغیری تا نابینا نشود ؛ بعدازآن خواجه ذکرالله بالخیر بدین حرف رسید . چشم پرآب کرد و بگریست ، چنانچه در حاضران اثرکرد واین بیت برزبان مبارك راند :

اگر به غیر رخت دیده‌ام به‌کس بیند

کشم برون بانگشت،چون‌سزاش این‌است

و مراد ترك چهارم آنست که طهارت‌القلب من حبّ الدنیا - یعنی پاك‌گردانیده دل از دوستی دنیا وآنچه دروست . پس چون زنگار محبّت دنیا از آئینه دل پاك‌کند و با حق موانست‌گیرد و هستی غیر از میدان برخیزد و با خدای‌تعالی یگانه شود و از خلق بیگانه‌گردد ، این طاقیه چهار ترکی حقّ اوست که بر سر نهد . بعد ازآن خواجه ذکرالله بالخیر چشم پرآب کرد ، و فرمود که چه شود که حجاب ازمیان برگیرند واین سرّ ظاهر شود وغیرت دور افتد و این ندا دردهندکه بی‌بصر و سمع و بی‌نطق چون بدین

مقامات رسد، لذت مشاهده و مکاشفه یابد، پس این طاقیه حق ایشان است که بر سر نهند، الحمدالله علی ذلک»

علاوه بر مسائل عرفانی که در مجالس شیخ مورد بحث قرار می‌گرفت، گهگاه بمناسبت مقام در موضوعات اجتماعی نیز سخن به‌میان می‌آمد وشیخ درگشودن معضلات اهل‌سلوك به‌روش دینداران مسائل را با برداشتی مذهبی مورد توجیه‌وتفسیر قرارمی‌داده است چنانکه در افضل‌الفواید آمده است:

«شخصی ازمریدان خواجه حاضر بود، گلهٔ اهل می‌کرد، خواجه ذکرالله‌بالخیر بر لفظ مبارك راند بگو، هرچه در باب فرزندان و اهل بیت خود خرج می‌کنی، فردای قیامت حساب آن برتو نخواهدبود واما شوی را برزن دستی تمام‌است برای‌ادب چند چیز است اگر او نکند شاید او را بزند، اول نماز دوم برای امر معروف یعنی فرمان‌برداری سوم برای رحم پیوستن اگر نافرمانی کند و شوی را منازع کند بزند، برنجاند، و اگر نشود سخن باز کند و جامه جدا کند، چنان درکلام‌الله فرمان می‌شود و اللاتی تخافون نشورهنّ فعظوهنّ و اهجُروهنّ فی‌المضاجع و اضربوهنّ، ولیکن زن را باید که کالای شوی را نیکو نگاه دارد و هیچ چیز بی‌دستور شوی برنگیرد و پنهان نکند و ندهد. و نه بکسی ببخشد و برکالای شوی دستی ندارد، پس آن حقّ شوی بزن است. امّا دیگر برزن هیچ واجب نیست، آن کارها بر حکم فتوی و شریعت نان‌پختن و دوك رشتن و کلابه‌کردن و جامه دوختن و فرزند را شیردادن به‌مثل این‌کار واجب است اگر نکند مر شوی را نشاید که او را به‌تکلّف فرماید که چیزی بکند. پس شوی را واجب است که همه اسباب معاش ساخته دارد، بعدازآن فرمودکه اگر زن راه مروّت به‌سنّت فاطمه رضی‌الله عنها رفته باشد و خود را در قیامت از شفاعت مخدومه روز محشر محروم نکند» در فواید الفواد حسن سجزی از قول خواجه بهاءالدین در باب شعرگوید «شعر در وصف حال بس سره است، شعر چیزی لطیف است امّا چون مدح می‌کنند و بر هرکسی می‌برند بی‌رونق است» در افضل‌الفواید و

همچنین فوایدالفواد محمود غزنوی چهره‌ایست درخشان با رفتاری انسانی و کرداری خدائی، چنانکه در مثنویهای عطار نیز محمود نمودار عشق حقیقی و عواطف آسمانی است و عطّار او را به صفات عالی ستوده است به گفتهٔ استاد فروزانفر در مجموع مثنویهای عطار حکایات محمودغزنوی بالغ بر ۶۱ حکایت می‌شود که شیخ عطّار درآنها بسیاری از اسرار و لطایف عشق را بی‌پرده بیان می‌دارد، ولی در افضل الفواید و فوایدالفواد از محمود غزنوی بیش‌از پنج داستان دیده‌نشد و شیرین‌ترین آن افسانه‌ایست که درباب انصاف در افضل الفواید آمده است: «. . . . سخن در انصاف افتاده بود، برلفظ مبارك راند که وقتی سلطان محمود غزنوی انارالله‌برهانه را خواب نمی‌آمد هربارکه سر بر بالین خواب می‌نهاد، که مگر خواب آید نمی‌آمد، چنانچه فرمودکه بروید و ببینید که داند حاجتمندی باشدکه از سبب‌او خواب ازمن برده‌اند طلب کند چند کرّت پیش در برفتند، هیچکس را ندید، آنگاه خود برخاست بیرون‌آمد پیش در مسجدی بود چون سر درون مسجدکرد دید درگوشهٔ مسجد مردی راکه سر به سجده نهاده می‌گوید که «الهی داد از محمود بستان» سلطان محمود اورا درکنارگرفت که من چه بی‌انصافی برتوکردم، مرا بیاگاهان که وقتی تو برمن نیامده و خبر نکرده ازکجا این سخن می‌گوئی گفت در شهر تو مردی هرشبی در خانهٔ من می‌آید و با زن من فساد می‌کند ومراقدرت رفع آن نه . . .» تا پایان داستان که خواجه چشم پرآب کرده های های بگریست، گفت آری انصاف همچنین بودکه جهان‌قایم‌بود، درافضل‌الفواید وهمچنین فوایدالفواد داستانهای بسیاری از قطب‌الدین مودود چشتی و فریدالدین شکرگنج وشیخ قطب‌الدین بختیار و خواجه بهاءالدین و شیخ ابوسعید ابی‌الخیر و رابعه بنت‌کعب و جنید و حسین بن منصور حـلّاج آمده‌است که اکثر آنها حتی ازلحاظ جمله ونسج سخن شبیه به‌عبارات تذکرةالاولیاء عطار است چنانکه در ذکر داستان حسین بن منصور حلاج و ماجرای گل انداختن ابوبکرشبلی بدو عبارت افضل‌الفواید عین‌عبارت تذکرةالاولیاء است ودر داستان‌منصورحلاج ونیزسخن جنید دربارهٔ منصورنیز عبارت کاملاً منطبق باتذکرةالاولیاء

است ، واین استبعادی‌ندارد . زیرا کتاب تذکرة‌الاولیاء از جمله کتبی بود که درخانقاهها بدرس خوانده می‌شد و بی‌شک مضامین آن در خاطر اقطاب و اهل‌سلوک ودردمندان وادی طلب می‌ماند و به‌هنگام مجلس گویی بر زبان آنان همان‌کلمات می‌رفت که از کتاب عطّار بخاطر سپرده بودند .

جای به جای در افضل‌الفواید و همچنین فوایدالفواد به مضامینی برمی‌خوریم که طرزگفتار و بیان مطلب به‌سخن مردی شیعی می‌ماند ازآن‌جمله است در افضل‌الفواید :

بتاریخ دوم ماه محرم روزچهارشنبه سال ۷۱۴هجری‌قمری دولت پای‌بوس بدست آمد، برهان‌الدین غریب و یاران دیگر حاضربودند ، سخن درفضیلت عاشورای متبرّک می‌رفت برلفظ مبارک راندکه هیچ ماهی فاضل‌تر از ماه محرم نیست . بعد از آن ملایم این معنی فرمودکه در « اوراد» شیخ‌الاسلام بهاءالدین زکریا قدس‌الله سره‌العزیز نبشته دیدم هرکه در روز عاشورا روزه بدارد خدای‌تعالی فرمان دهد تا شصت سال عبادت در نامه او بنویسندکه روز روزه داشته باشد وشب به‌قیام‌گذرانیده بود . هرکه درروز عاشورا روزه دارد ثواب ده هزار فرشته او را دهند . و ده هزار حاجی که حج‌کرده باشند و ده هزار شهید .

چنانکه می‌دانیم از قرن سوم هجری بودکه افکار تازه‌ای از قبیل عشق و محبّت و عرفان و معرفت و فنا و بقاء و امثال آن در تصوّف تعالی یافت و بالنّتیجه از قرن هفتم دو مکتب نامدار یا دو طریقه بزرگ در تصوّف پدید آمد ، یکی طریقه عطار و مولوی که‌آن‌را تصوّف عاشقانه خواندند ودیگرمکتب سهروردی ومحی‌الدین ابن‌عربی و ابن‌فارض که آن‌را تصوّف عابدانه نام نهادند .

در تصوّف عاشقانه شرط وصول عشق است ، از این روی برای عشق پایه‌ای بلند قائل شده‌اند . در افضل‌الفواید در باب عشق سخن بسیار رفته‌است وبیشتر مباحث افضل‌الفواید در باب عشق همان‌است‌که در تذکرة‌الاولیاء عطار آمده‌است ، از جمله این سخن معروف حسین بن منصور حلاج به‌هنگام قطعه‌قطعه‌کردن جوارحش که گفت

«رکعتان فی العشق لایصح وضوئهما الا بالدم» عیناً در افضل‌الفواید باین‌صورت آمده است «خواجه منصور گفت که عشقبازی دو رکعت نمازاست ووضوءآن واجب‌نیست الّا به‌خون خود وآن بر سر دار است و رکعتان فی العشق لایصح وضوءهما الابالدم».

کتاب افضل‌الفواید با شرح مجلس یکشنبه بیست‌وچهارم ذی‌الحجّه ۷۱۳ هجری قمری آغاز می‌شود و به‌سال ۷۲۵ یعنی چند ماه مانده به‌مرگ قطب عالم‌وجود نظام‌الدین اولیاء پایان می‌پذیرد ، فوایدالفواد با شرح مجلس بیست‌وچهارم محرم ۷۱۴ آغازمی‌شود و تا سال ۷۲۰ ادامه می‌یابد .

ازمضامین این دواثر چنین مستفاد می‌شود که در کتاب افضل‌الفواید موضوعات بیشتر جنبهٔ اندرزگویی دارد واز نوع زهدیاتی است که درخانقاه رعایت‌آن لازم‌است و پیرنظام‌الدین به‌روش اهل منبر و به‌اسلوب وعظ دینی ترک دنیا و توجّه به آخرت را پیاپی گوشزد می کند و به‌آیات و روایات و احادیث متمسّک می‌شود ، و از این جهت این اثر رنگ تصوّف عملی دارد و متضمّن اعمالی است که سالک ناگزیر است برای توطّن در رباط غیاث‌پور آنها را رعایت کند تا در مرحلهٔ سلوك ، به‌کمال رسد . امّا در فوایدالفواد مسائل عرفانی و دقایق تصوّف توضیح و تفسیر شده‌است و کتاب جنبه توجیهی دارد ومبیّن روش‌علمی طریقهٔ چشتیه است وگوئیا پیر این دوسالک سوخته دل شاعر را موظّف داشته که هریک جلوه‌ای از جلوات تصوف طریقهٔ چشتیه‌را در اثر خود منعکس کنند وخود املاء آن‌دو را می‌دیده ودرآن اعمال نظر می کرده است ، ازاین‌روی در سراسرکتاب افضل‌الفواید وفوایدالفواد نکته‌ای که مشابه‌ومقارن‌یکدیگر باشد دیده نمی‌شود ولی روش بیان و نحوهٔ ایراد سخن در هردو یکسان است و پیداست که کلام از یک گوینده است ، نهایت آنکه در یکی آداب سلوك و روش عملی تصوّف ودردیگری جنبه علمی مکتب چشتیه مورد بحث وگفتگو قرارگرفته است ،ازاین‌روی بایدگفت که این دو اثر مکمّل یکدیگرند و شارح و مبیّن مکتب عرفانی نظام‌الدین اولیاء و بالنّتیجه طریقه چشتیه محسوب می‌شوند .

در تهیه این سخن از این مآخذ استفاده شده است

۱- افضل‌الفواید نسخهٔ چاپی دهلی ۱۸۸۴ میلادی

۲- فوایدالفواد چاپ لکهنو ۱۹۰۸ میلادی

۳- تاریخ الشعراء شبلی نعمانی

۴- فواید الفواد نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طهران

۵- راحة‌القلوب نظام‌الدین اولیاء

۶- طبقات‌الشعراء قدرت‌الله

۷- احیاء العلوم غزالی

۸- گزیدهٔ آثار امیر خسرو دهلوی انتخاب و مقدمه‌ها از دکتر روان فرهادی چاپ افغانستان

۹- دیوان امیرخسرو دهلوی

۱۰- آثار امیرخسرو

۱۱- زندگانی عطار استاد فروزانفر

۱۲- Mohammad Wahid Mirza, the life and works of Amer Khusrau 1974 Delhi.

۱۳- The Image of Islam In farıd's Poetry Prof. Ram Singh. Delhi 1972.

۱۴- فوائدالسالکین در شرح مقالات قطب‌الدین بختیاراوشی تألیف فریدمسعود شکرگنج اجودهنی .

«دوحة الازهار»

بقلم

خواجه زین‌العابدین بن علی عبدی بیگ (نویدی) شیرازی

از

سید محمد علی جمال‌زاده

این کتاب که مثنوی دوم است (در بحر هزج) از «جنّات عدن» دربارهٔ صور دیواری و معماری قصور قزوین در قرن دهم هجری قمری با مقدّمه و فهارس و تعلیقات و تصحیح آقایان علی مینائی تبریزی و ابوالفضل رحیموف در سال ۱۹۷۴ میلادی در مسکو از طرف «آکادمی علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان» (انستیتوی مال خاور نزدیک و میانه) زیرنظر آقای عبدالکریم علی‌اوغلی علی‌زاده در ۱۷۷ صفحه متن فارسی و ۶ صفحه مقدّمه به‌خطّ و زبان روسی اخیراً انتشار یافته است.

در «پیشگفتار» بقلم دانشمندان محترم علی مینائی تبریزی و ابوالفضل رحیموف که در باکو در ماه مارس ۱۹۶۷ میلادی برشته تحریر درآمده‌است می‌خوانیم که مؤلف کتاب یکی از پیروان مکتب ادبی نظامی است در قرن ۱٦ میلادی و در ۱۹ ماه اوت فرنگی درسال ۱۵۱۵ میلادی در تبریز تولّد یافته است و پس از دوران تحصیلات در دفترخانهٔ همایونی [شاه طهماسب صفوی] به‌شغل «سیاقراری» منصوب گردیده است واز همان اوان جوانی ـ اوّل با تخلّص «نویدی» و سپس «عبدی» خود را با شاعری سرگرم می‌داشته است.

عبدی‌بیگ در سال ۹۴۳ هجری قمری نخستین منظومهٔ خود را با عنوان «جام جمشیدی» بپایان رسانید واز آن‌پس آثاردیگری باعناوین گوناگون ازقبیل «هفت‌اختر»

و «مجنون و لیلی» و «مظهرالاسرار» و «آئین‌اسکندری» و «جوهرفرد» و «دفتردرد» و «فردوس‌العارفین» و «انوارتجلّی» و «خزائن ملکوت» و «روضةالصّفات» و «جنّة الاثمار» و «زینةالاوراق» و «صحیفةالاخلاص» وهمین منظومه‌ای که با عنوان «دوحة۔ الازهار» موضوع گفتار حاضر است و باز منظومه‌های دیگری با همین نوع عناوین سروده است.

شاعر از سال ۹۷۸ هجری قمری ببعد به جمع‌آوری آثار ادبی خود پرداخت و غزلهائی که سروده بود در سه مجلّدگردآوری نمود. وی در سال ۹۸۸ هجری قمری در شهر اردبیل درگذشت.

درطیّ «پیشگفتار» که بدان اشاره رفت چنین می‌خوانیم:

«چون در آثار عبدی‌بیک بسیاری از مسائل مهمّ ادبی و تاریخی و اجتماعی و سیاسی زمان خودش انعکاس یافته‌است. لهذا برای‌آموزش و بررسی تاریخ وفرهنگ و تمدّن قرن ۱۶ میلادی آن‌را می‌توان از جمله منابع پرارزش و موثّق بشمار آورد»

بایددانست که شاه طهماسب صفوی (دومین پادشاه صفوی) درسال ۹۵۱هجری قمری پس از آنکه پایتخت خود را به قزوین انتقال داد در آنجا طرح باغی نمود باسم «سعادت‌آباد» و عمارات و بناهای بسیاری ساخته شد بنام «جعفرآباد» و در و دیوار و ایوانهای این بناها با شکوه و زیبائی بسیار بدست استادان و نقّاشان بی‌نظیر آن زمان در نهایت سلیقه و ذوق تزیین و منقّش گردید.»

بیشتر این نقوش دیواری را عبدی‌بیک در همین منظومه «دوحة الازهار» که مثنوی دوم از خمسهٔ سوم شاعر موسوم به «جنّات عدن» است با زبان روان وبا نطق توصیف نموده است و بقایای این نقوش در عمارت «چهل ستون» قزوین نشان می‌دهد که اکثر آنها در طیّ قرون گذشته از بین رفته است ویا آنکه روی بعضی از آنها از نو نقّاشی شده‌است وچون مثنوی «دوحةالازهار» تنها منبع معتبر وموثّقی‌است که وصف آن نقّاشیها را بنظم آورده و برای ما باقی‌گذاشته است می‌توان به کیفیّات آنها پی برد

و تا حدّی آنهارا ازنو احیا کرد چنانکه آقای علی مینائی تبریزی مقالهٔ باارج ومحققانهٔ خود که عنوان «چهل‌ستون و یا کلاه فرنگی» دارد ودر مجلّهٔ «علم وحیات»، (شمارهٔ ۱۲ در باکو به‌زبان آذربایجانی انتشار یافته است شرح آنرا با تفصیل لازم داده است.

مثنوی «دوحة‌الازهار» مشتمل است بر ۱۱۷۰ بیت که باخط نسخ ممتاز وروشن بچاپ رسیده‌است و باابیاتی در توحید ودرنعت‌حضرت خاتم‌المرسلین ومنقبت‌حضرت امیرالمؤمنین و سایر ائمهٔ معصومین و «دعای دولت نوّاب شاهنشاهی» آغاز می‌گردد شاعر در مدح پادشاه صفوی شاه طهماسب ابیاتی داردکه ازآن جمله است ابیات ذیل:

فلک رتبه شهنشاه مظفّر — زنسل حضرت موسیٰ بن جعفر
بنامش خطبهٔ اثنی‌عشر نو — ز یمنش ملّت خیرالبشر نو
سلیمان جاه شاه موسوی ید — گهردرنسلش ازصلب محمّد

آنگاه شاعر «آغاز وصّافی دارالسّلطنهٔ جعفرآباد» را با این ابیات شروع می‌کند:

شهنشه شهری اندر جنب قزوین — فکنده طرح با صد زیب و تزیین
بنام آن شهر عالی «جعفرآباد» — که شاه جعفری افکنده بنیاد

که شاید تا اندازه‌ای حاکی بر وجه تسمیهٔ «جعفرآباد» باشد.

سپس شاعر به‌وصف خیابان «جعفرآباد» می‌پردازد و می‌گوید:

دو دیوار رفیعش از دو جانب — احاطه کرده مشرق تا به مغرب
مسطّح چون یکی طومار هیکل — دوجویش از دوسو همچون دوجدول
هزارش باغ خلد آئین به هر سوی — زلال سلسبیلش رفته در جوی

پس‌ازآن به‌وصف «باغ سعادت‌آباد» می‌پردازد واز زیبائی بهار درآن باغ سخن می‌راند وگلها ومیوه‌ها ومرغان خوش‌الحان را می‌شمرد وضمناً تذکّر می‌دهد که باده‌نوشی

درآنجا ممنوع بوده ودراین خصوص مطلب را دراین دو بیت مذکور داشته است :

ولی هر بار از پاکان گلزار شنیده پندو می‌را ریخته خوار

که گربادا ین‌بگوش‌شه‌رساند همه گلزار در آتش نشاند

و با آنکه داستانها از باده‌گساری بعضی از پادشاهان صفوی شنیده‌ایم این نکته مایهٔ تعجّب است .

شاعر بتفصیل دربارهٔ :

۱- «صفت حاشیه و خیابانهای باغ»

۲- «صفت ایوان شمالی» و «خطاب به‌ایوان شمالی»

۳- «صفت روضات و باغات جانب شرقی»

٤- «صفت عمارات و باغات جانب غربی»

٥- «صفت خانهٔ شروانی»

٦- «صفت ایوان زرّین»

۷- «صفت ایوان بالا»

۸- «صفت حوض و قاز و قو و بط»

۹- «صفت شب‌روحپرور وروح گسترکه نوّاب کامیاب درایوان دولتخانهٔ

۱۰- «جعفرآباد» بودند و این بنده به‌سعادت زمین‌بوس رسید» .

۱۱- «صفت شیرین و فرهاد وکوه بیستون» (نقّاشیهای دیوار قصر)

۱۲- «تصویر شیرین و خسرو و چشمهٔ آب»

۱۳- «تصویر مجلس بزم»

۱٤- «تصویر شکارگاه»

۱٥- «تصویر چوگان‌بازی»

۱٦- «تصویر باغ و سیر جوانان درآن»

۱۷- «تصویر مجلس یوسف و زلیخا و دست بریدن زنان مصر»

۱۸- «تتمهٔ حکایت مجلس بهشت آئین در ایوان»

۱۹- «صفت گنبد منبّت کاری»

۲۰- «تصویر رزم»

۲۱- «تصویر شکارگاه»[1]

۲۲- «صفت قپق اندازی»[2]

۲۳- «صفت فنّ تصویر و اشعار بتعریف دست و قلم شاه جهانگیر» در این فصل شاعر از قدرت شاه طهماسب درکار شاعری و نقّاشی سخن رانده و از آن جمله گفته است:

بدور شاه این فنّ شد جهانگیر
که بی‌مثل است خود در فنّ تصویر
کشد زان‌گونه آب از کلک پرتاب
که مانی تشنه لب برگردد از آب

برگردیم به‌شرح فصول‌وابواب‌مثنوی «دوحة‌الازهار» بطوری که در آن‌منظومه آمده است:

۲۴- «تتمهٔ اوصاف عمارت و باغ دیوانخانهٔ همایون»

۱- شاعر درموقع ذکر شکار و حیواناتی که شکار می‌شده است ونقاشی آن مجالس

زسهر و نیمسیر رنگ نخجیر بهم آمیخت گوئی شکرو شیر

درضمن‌نامیدن «پلنگ» و «گور» و «گوزن» و «شیر» و «آهو» و «غزال» از «روباهان روسی» هم اسم برده وگفته است:

بهر جانب ز روباهان روسی برای تازیان برگ عرسی

۲- بر راقم این سطور (ج. الزاده) درست معلوم نگردید که «قپق‌بازی» چگونه بازی بوده است و شاید کلمهٔ «قپق» همان «قاپوق» مزبور باشد و چون در وصف آن بازی از «چابک‌سواران» و «تیرانداختن» و «چوب قپق» و شباهت آن چوب به شمع و از «گردش تیر چون پروانه و شمع» سخن رفته است می‌توان احتمال داد که چگونه بازی بوده است.

۲۵- «صفت باغ حرم علیّهٔ عالیه و حوضها و ایوانها»

۲۶- «صفت ایوان منصور به‌تصویر غزای گرجی»

مقصود از «غزای گرجی» لشکرکشی پادشاه صفوی است به‌گرجستان وجنگ در گرجستان چنانکه شاعر گوید :

بت و بتخانه را درهم شکسته	کشیشان را به‌خواری دست‌بسته
هجوم غازیان مملکت گیر	به‌سوی کهنه دیر و راهب پیر
کشیده پیر را از دیر بیرون	زحل طالع شده از طرف گردون
به هر قلعه شهنشاه جوانمرد	نموده آنچه با خیبر علی کرد
صلیب و برهمن را برده ناموس	صنم‌را سرنگون کرده چوناقوس

۳۱- «صفت قصر «جهان‌نمای» که بر سردر جانب «میدان اسب» ساخته‌اند» بعضی از این ابواب سی و یک‌گانه مفصّل و برخی دیگرکوتاه است چنانکه مثلاً «صفت باغ حرم» مشتمل است بر ۸۸ بیت درصورتی که «صفت قپق‌اندازی» تنها از ۷ بیت مرکّب گردیده است .

درموقع صحبت از قصر جهان‌نما شاعر شرحی دربارهٔ خوابی که دیده بوده‌است آورده است و حکایت ازآرزوی درونی شاعر بیچاره (که دل هرکس براو می‌سوزد) می کند ومعلوم می‌دارد که بزرگترآرزوی این‌نوع شاعران درك شرفیابی درگاه آسمان‌جاه ممدوح بوده‌است . عبدی با وصف «شبی دلجوی همچون موی دلدار» شروع می کند که بی‌خوابی براو غالب بوده‌است خواب‌می‌بیند که پادشاه‌صفوی «چراغ دورهٔ آل‌محمّد»

«به‌بزم جنّت آئینم طلب کرد	به‌حالم لطفهای بس عجب‌کرد»

عبدی «باغات جانب شرقی» را بتفصیل نامیده و تصریح نموده است که بشمارهٔ چهارده باغ بوده است چنانکه فرموده :

درین‌سو چارده باغ است معمور	ز انواع فواکه گشته پر نور[1]

۱- دراصل : زانوار

آنگاه اسامی هر یک را با مختصر توصیفی در یک یا دو بیت آورده است بدین قرار :

۱- باغی که نذر امام هشتمین است
۲- باغ علی سبزواری
۳- باغ جنان (که تالار رفیعش در میان است)
٤- باغ مراد (که از باغ ارم صد ره زیاد است)
٥- باغ حسن بیگ
٦- باغ عبدالله خان (که بر مسند قراخان زمان است)
۷- باغ بدرخان
۸- باغ قورباشی
۹- باغ شمس الدین علی سلطان
۱۰- باغ انگور (مزیّن گشته از انواع انگور)
۱۱- باغ حاجی آقا
۱۲- باغ گلزار
۱۳- باغ فرخزادبیگ
۱٤- باغ قطب الدین جامی

باید دانست که در کتاب دربارهٔ این باغهای چهارده گانه چنین آمده است :

درین سو چارده باغست معمور زانوار و فواکه گشته پر نور

ولی گویا صحیح مصراع دوم همان «ز انواع فواکه گشته پر نور» باشد بصورتی که در فوق دیده می‌شود .

شاعر دربارهٔ «عمارات و باغات جانب غربی» پنج بیت بیشتر نیاورده و بهمین اندازه قناعت ورزیده است که :

درین جانب عمارات است بسیار از آن کمتر بباغ افتد سر و کار

چو افلاکش بود نه باغ معمور / همه با نام سرکارانش مشهور

ولی‌تنها نام باغ بهرام میرزا را (درآنجا خانهٔ شروانی وحوض) بصراحت آورده است . عبدی در مثنوی « دوحة الازهار » مطالبی در بارهٔ خود آورده است که دل خواننده را به‌حال او می‌سوزاند . مطالبی‌است که می‌توان در دهان هرشاعر قصیده‌ساز و مدّاحی نهاد . تمام امید و آرزویش به‌عنایت احتمالی سلطان بسته است و حتّی شبها در همین زمینه خوابهای پریشان می‌بینند . می‌گوید :

مرا مدّاحی این خانواده / هوس‌دردل هوا درسرنهاده

خدا داند که اندر هیچ حالی / ندارم زین توقّع جاه و مالی

همین‌است آرزویم گاهو بیگاه / که باشد برسرمن سایهٔ شاه

عبدی سایهٔ سلطان را ضامن «جاه و مال» می‌داند و چشم بدرگاه شاهی دوخته ساعت شماری می کند که کی طایر اقبال برشانه‌اش فرودآید واز انتظار غم‌افزائی که بقول خودش «سی سال» وسوسهٔ عذاب جانش بوده است اورا رهائی بخشد . می گوید :

« اگر اقبال کارم را برآرد / غم سی ساله‌ام را برسرآرد»

می‌گوید اگر «کند شاهنشه اقبالی بسویم»

ز مژگان پای‌سازم تا به‌درگاه / بدیده همچو انجم بسپرم راه

شود بر تن پری هر تار مویم / کنم پرواز و اوج قوب جویم

به مجلس درروم لرزان‌تراز بید / نهاده بر سر دل دست امیّد

افسوس که کسی در فکر شاعر درویش و بینوا نیست وشاعر باآنکه بصراحت هرچه تمامتر اقرار دارد :

که من کهترگدای کوی شاهم / نهاده رو چوخس برخاك راهم

گدای کمترینم گر در این کوی / ولی بیش‌از همه هستم دعاگوی

باید صبر را مانند همهٔ درماندگان پیشه سازد و از یأس بنالد . آن‌وقت است که می‌نالد و اینجاست که دل را می‌سوزاند وخواننده شکر خدارا بجا می آورد که شاعر

قصیده ساز درگاه بزرگان نیست . عبدی می گوید :

زکار خویشتن دل سرد گشتم　　از آن معنی سراسر سرد گشتم

دلی دارم کنون لرزان‌تر از بید　　ازو یک‌نیمه بیم و نیمی امیّد

سرانجام برایش مژده می‌آورند که پادشاه نامش‌را بر زبان آورده‌است . می گوید:

در این ایّام کاقبالم مدد کرد　　شه دین لطفهای بی عدد کرد

شهنشه یافت حالم را به الهام　　طلب فرمود شعرم را به پیغام

بنظم وصف باغم کرده مأمور　　نمودم نسخه‌ای زین پیش مسطور

آن وقت شاعر گذشته را یک باره فراموش می کند و به رسم معهود شاعران به‌رجزخوانی می‌پردازد و می گوید :

من این طرز مجدّد ساز کردم　　دری از باغ معنی باز کردم

ولی درّی که از این پیش گفتم　　به بحر « مخزن الاسرار » گفتم

در آن بحر متین سحر بنیاد　　نمی گنجید نام « جعفرآباد »

و به‌همین علّت بحر دیگری را اختیار نموده است و مدّعی‌است که:

به باغ نظم من بستم چنین مرز

پس‌ازمن گفت هر کس، گفت این طرز

باوجود تمام این مقدّمات شاعر مدّعی است که چشم به عطای سلطان ندوخته بوده است و خطاب به‌خواننده می‌گوید :

تو می‌دانی که این دُرها که سفتم　　یکایک محض حق‌وصدق گفتم

چرا نباید باور کرد . بهتر است بگوئیم انشاءالله گربه است و اعمال مؤمنان را حمل به صحّت نمائیم و ببینیم شاعر باز چه می گوید :

شه سیّاره جیش مهر مسند　　چراغ دوده آل محمّد

به‌بزم جنّت آئینم طلب کرد　　به‌حالم لطفهای بس‌عجب کرد

شاعر از کیفیّات این‌الطاف بی پایان حرفی نزده‌است ولی داستان دیگری‌را بدین قرار برایمان حکایت می کند :

در این اثنا شه خورشید سیما   به سیر بام قصرم کرد ایما

سخن از قصر «جهان‌نما» در «جعفرآباد» در میان است که «بر سر در جانب میدان‌اسب» ساخته شده‌بود. پادشاه راه‌بام قصر را پیش می‌گیرد وعنایت وذرّه‌پروری سلطان به‌جائی می‌رسد که به‌قول شاعر:

«اشارت شد که در سلک غلامان

به خدمت بر زنم من نیز دامان»

و شاعر شکر پروردگار را بجا می‌آورد که درسلک بندگان وغلامان منظورنظر خسروان‌گردیده است و با یک‌دنیا تبختر و سربلندی می‌بالد که:

من اندر پی روانه پایه پایه   چنان کاندر پی‌خورشید سایه

مراچون‌این‌سعادت شدمیسّر   نمی کردم زبخت‌خویش‌باور

شاعر در این موقع در وصف آن قصر و آن بام بیتی داردکه معنایش بر راقم این سطور درست معلوم نگردید و از قرار معلوم نکته‌ای است که بر همه معلوم و تنها برمن مجهول است. شاعر در این بیت:

برآید هر که بر بامش در ایّام   شود ظاهر بر او راز نهم بام»

و نفهمیدم منظور از «نهم بام» کدام بام است.

اکنون شاعر با تفاخر از کارها و آثار خود سخن می‌راند و می گوید:

«نهادم از معانی گنج برگنج»

و به‌موجب بیت زیر مدّعی است که بیش‌از چهل هزار بیت سروده بوده‌است وازکجاکه عین حقیقت نباشد.

خطاب ذهنی به‌پادشاه صفوی می‌گوید:

دُر نظمم که بیش‌از چهل‌هزار است

ز باران عطایت آبدار است

آنگاه به شمردن آثار منظوم خود می‌پردازد:

نخستین کز قصاید می‌زدم دم   شدم در منقبت گوئی مسلّم
پس آنگه چون زدم ازمثنوی سر   نهادم خمستین اندر برابر
نظامی را و خسرو را دگر بار   حیاتی تازه بخشیدم ز اشعار

شاعر دراینجا اظهار تأسّف ازکردهٔ خود می‌نماید و می‌گوید:

«که من بعداز حکایتهای کاذب»

تصمیم گرفتم که:

«ببندم لب به‌یمن فکر صائب»

دروغی چند را ناگفته‌گیرم   دری چند دغل ناسفته گیرم

ظاهراً تا آن‌موقع تخلّصش «نویدی» بوده است و از آن پس تغییر تخلّص داده چنانکه خودش می‌گوید:

به‌استغفار چون تدبیر کردم   تخلّص بعداز آن تغییر کردم

چنان می‌نماید که وجودش دستخوش تحوّلی گردیده بوده است. می‌گوید:

ز تاریخ و حکایت گشته‌دل‌سرد   شدم توحیدگوی ازجوهر فرد
کتاب حکمت آئین ساز کردم   حقایق را بیان راز کردم

وکارهای خودرا می‌شمرد واز «دفتردرد» و «طربنامه» و«فردوس» (درجواب «بوستان» سعدی) سخن می‌گوید و می‌افزاید که:

پس آنگه دراصول دین به‌اشعار   ز انوار تجلّی گفتم اسرار

و توضیح می‌دهد که:

به هر نوبت که رایات معـلّا   به آهنگ سفر شد راه پیما
یکی زین نامه‌ها می‌کردم آغاز   تمامش کردمی چون گشتمی باز

پس معلوم می‌شود که در مسافرتهای شاهانه از ملتزمین رکاب بوده است و در طیّ هرمسافرتی فرصت را مغتنم شمرده منظومه‌ای می‌ساخته است و در اینجا شاعر از آثار دیگر خود بنام «حقایق‌نامهٔ سبع‌المثانی» (و شاید «حقیقت‌نامه» و «سبع‌المثانی»

سخن می‌راند و در نظر دارد که آن‌را بر سلطان صفوی عرضه دارد و می‌گوید به عنوان «تصحیح و اصلاح» عرضه خواهم داشت.

وگر خود طالعم باشد مددکار — به‌اصلاحش شود دریا گهربار

وامیدوار است که شاید

شود سیم و زرم از سکّهٔ شاه — به‌معنی رشک مهر و غیرت ماه

افسوس که می‌ترسد آثارش شایستهٔ درگاه پادشاهی نباشد و می‌گوید درجائی که

جهان را آسمان در شیشه کرده — به دست حاجب بارش سپرده

ران ملخ در آن بساط خسروانی چه قدر و منزلی می‌تواند داشته باشد.

در همین‌جا شاعر به‌وصف بارگاه شاهانه می‌پردازد و می‌گوید:

همه مجلس نشینان یگانه — به فنّ خویش بی مثل زمانه

ودر معرّفی اهل مجلس سلطانی ابیات بسیاری دارد که از آن جمله است:

ز یک سو جای «نوبنیان» اعظم

به حشمت هر یکی فرمانده جم

افسوس که منظور شاعر از «نو بنیان» بر نگارنده معلوم نگردید و شاید مقصود «ستاره شناسان» باشد والله اعلم.

همه فرماندهٔ اطراف و اکناف

به زیر مهر ایشان قاف تا قاف

ز دیگر سوی «اهل دانش و دین»

مکان برجای خود هرکس به‌تمکین

نشسته «صدر عالی» شان مقدم

به صدر مجلس خاقان اعظم

کشیده صف فقیهان خرد و ر

همه رونق ده شرع پیمبر

دگر یکک بی‌بدل چون عقل اوّل

«عماد دین» امین وحی منزل

دگر یکک «فیض» بخش ملک وملّت

ازو روشن چراغ دین و دولت

دیگر یکک «قطب» گردون معانی

دقایق سنج امر از نکته دانی

صفی دیگر حکیمان خردمند

به حکمت صد ارسطو را زبان بند

سؤال شاه را یکک یکک مهیّا

صدفها بهر دُر حاضر به دریا

گریزگاه شاعران پس‌از مدّاحی دعاگوئی است و شاعر ماهم پس از وصف آن مجلس شاهانه مدح و ثناهائی که ورد زبان شعرای مدّاح و ثناگوست به دعا می‌پردازد وحتّی خواهر پادشاه را هم فراموش نکرده است آنجاکه می‌گوید :

«به‌آن‌همشیره‌اش کزشیرهٔ جان بپایش می‌فشاند آب حیوان»

و داستان را با این بیت بپایان می‌رساند

«به‌چشمم آب می‌گردد چو انجم ترحّم کن، ترحّم کن، ترحّم»

والحقّ که این قبیل شعرای شوربخت مستحق ترحّم هم هستند.

عجباکه با این همه سوابق باز شاعر از رجزخوانی که رسم و شیوهٔ بسیاری از شاعران است خودداری نتوانسته است ودر حق منظومهٔ خود می‌گوید :

«اگر شاهم درین‌معنی دهد روی شودچون‌صدنظامی‌راورق‌شوی»

ابیات عبدی راکه در طیّ همین گفتار آمده است می‌توان نمودار صبع و ذوق و طرز و سبکک شاعری او قرار داد. طبعی دارد ساده و روان و رویهمرفته دلپسند ولی گاهی‌نیز طایرخاطرش اوج می‌گیرد ومضامین مخصوصی بیرون می‌ریزدکه نشانهٔ قدرت

شاعری اوست در وصف «باغ حرم» داد سخن را داده است و به تفصیل از چگونگی ساختمان و حوضها و فوّاره‌ها و درختها وگلها و میوه‌ها صحبت داشته است که بسیار خواندنی است و شاهدگویائی است بر حدّت ذوق و توانائی بیانش و از آن جمله مثلاً دربارهٔ صافی آب ازاین قبیل دارد :

زلالش از کمال پاك چهری — زمین را داده سیمای سپهری
زلالش ته‌نما همچون خوی یار — تهش همچون دل آئینه آثار
اثرکرده زلالش در دل سنگ — زجویش عیش برآب خضرتنگ
فتدگرفی‌المثل سوزن درآن‌آب — شود درشب ازاواعمی نشان‌یاب

که با وجود تکرار کلمهٔ «زلال» باز ابیات بی‌لطف و رقّتی نیست .

ناگفته نماند که کتاب «دوحةالازهار» باآنکه «جدول اصلاحاتی» هم دارد ولی باز خالی‌از اغلاطی که دراین‌جدول نیامده‌است نمی‌باشد وگذشته ازاین‌جدول فهرست بسیار سودمندی هم از «نامها و القاب کسان وجایها و ستارگان» و فهرست دیگری از «مصطلحات» و باز فهرستی از «واژه‌های مختلفه» و فهرستی هم از «نامهای کتب» که در «دوحةالازهار» آمده است داردکه بربها و سودمندی کتاب مبلغی می‌افزاید .

برما ایرانیان است که از تمام کسان دانش‌پژوه و با همّت وازتمام ادارات رسمی و غیررسمی که در تهیّه ونشراین‌کتاب مستطاب بذل‌توجّه فرموده‌اند قلباً سپاسگزاری نمائیم .

عبدی بیک منظومهٔ سودمند و آموزنده و باارزش خود را با این بیت به‌پایان رسانیده است :

«همیشه این بنا معمور بادا — حوالیش از حوادث دوربادا»

وما نیز ایران‌زمینی راکه ازین نوع عبدی‌بیک‌های با ذوق و باطبع و با همّت و خیرخواه و دانش‌پرور ودانشمند زیاد داشته‌است در نظرگرفته و با همین‌دعا این گفتار را به‌پایان می‌رسانیم .

دستورنویسی در دورهٔ تنظیمات

از

صائمه اینال صاوی

در دوران عثمانی که دوران اهتمام و توجّه به زبان فارسی بود نمی‌توان تاریخ تألیف نخستین دستور زبان فارسی را محدود کرد. در نیمهٔ اوّل قرن دهم هجری دستوری معتبر به نام قواعدالفرس تألیف یافته که مؤلّف آن کمال پاشازاده می‌باشد و با در نظر گرفتن اینکه کمال پاشازاده در سال ۹۴۰ وفات یافته می‌توان گفت که قدیمی‌ترین نسخهٔ قابل اعتماد همین قواعدالفرس می‌باشد. اگر به تاریخ دستور زبانهائی که در فهرست کتابخانه‌های ترکیه موجود است رجوع کنیم ثابت می‌شود که تمام نسخه‌های موجود از تاریخ تألیف قواعدالفرس تا سال ۱۳۲۸ نوشته شده است.

مصطفی ابن ابی‌بکر سیواسی مؤلّف المفاتیح الدریة فی اثبات القوانین الدریة، عبدالله صلاح‌الدین متخلّص به صلاحی مؤلّف شرح قواعد فرس و مفاتیح دریه و وحیی سلیمان بن ابراهیم و دیگران مؤلّفانی بودند که تألیفاتشان به دو منظور بوده:

اوّلاً از نظر دینی که زبان فارسی مانند عربی زبان اهل بهشت است.

ثانیاً از نظر عرفانی که برای خواندن آثار صوفیان و عرفاء بوده است.

وامّا روش تألیف ایشان همان روش ابن‌مالک در الفیه می‌باشد.

کلامنا لفظ مفید کاستقم — اسم و فعل ثمّ حرف الکلم

و جمله همان جملهٔ اسمیه است.

مبتدا زید و عاذر خبر — ان قلت زید عاذر من اعتذر

یعنی صرف و نحو عربی را معیار و مقیاس قرار می‌دادند. مؤلّفان این دوره از

درك طبیعت زبان فارسی دور بودند . این روش در تألیف دستور زبان فارسی تادورهٔ تنظیمات ادامه داشت . در سال ۱۲۵۵ که آغاز دورهٔ تنظیمات می‌باشد دستور زبان رو به‌بساطت و سادگی نهاد و یك دیدگاه نو در تألیف آن پدیدارگشت .

اکنون برای روشن شدن مطلب باید کلماتی چند در بارهٔ تنظیمات گفته شود . تنظیمات یك رستاخیز ارادی برای تغییر اوضاع در دولت عثمانی و تبدیل نابسامانی و اضطراب در آن به‌بهبودی و پایداری و ثابت کردن صلاحیّت آن‌دولت برای‌زیستن . این جنبش از قرن یازدهم هجری شروع شد و به‌سال ۱۲۵۵ درزمان سلطان عبدالمجید صورت کامل آن‌را بخودگرفت .

ابتدای دورهٔ تنظیمات معلوم است یعنی به سال ۱۲۵۵ که اعلام فرمان سلطانی معروف به خطّ همایون گلخانه می‌باشد ولی در بارهٔ تاریخ پایان آن چهار رأی مختلف وجود دارد .

اوّل تاریخ ۱۲۸۷ که تاریخ وفات علی‌پاشامی‌باشد بعد۱۲۹۲ یعنی‌اعلام‌مشروطیّت اوّل و۱۳۲٤ اعلام مشروطیت دوم و ۱۳۲۸ پایان امپراطوری عثمانی ولی ما تاریخ ۱۲۹۲ را بر دیگران ترجیح می‌دهیم این هم بنام یك سیستم درست‌تر و علاوه بر این تنظیمات فرهنگی تا به‌این سال ادامه دارد .

این جنبش شامل همه جنبه‌های زندگی و ضمناً جنبهٔ فرهنگی اعمّ ازمدارس علوم و به‌خصوص زبان که موضوع بحث ما است .

از جمله اصلاحات فرهنگی احتیاج به یك مکتبی بودکه در آن علاوه بر زبان خارجی علوم دیگر نیز تدریس شود بدین منظور مکتبی بنام «مکتب معارف عدلیه» تأسیس‌شد یکی‌از مواد مقررات مکتب این بودکه آنهاکه می‌خواهند به استخدام دولت درآیند باید عربی ، فارسی ، هندسه ، جغرافیا ، تاریخ ، علوم سیاسی و زبان فرانسه را یادگیرند این مواد نشان‌می‌دهد ضرورت تحوّل ریشه‌داری راکه هدف‌تنظیمات بود . واقع‌این‌است‌که تنظیمات افکارمردم را دگرگون کرد وفکرآنهارا ازانحصار در

تمدّن شرقی به‌تمدن غرب کشانید . وقتی که تنظیمات شروع شد مدارس قدیم مانند «صحن ثمان» که سلطان محمد فاتح بعد از فتح استانبول روی خرابه‌های کلیسای حواریون برپا کرد و مدت چهارصد سال وظیفهٔ خودرا انجام می‌داد به‌تدریج از بین رفت این‌مدارس که از لحاظ تشکیلات و ذهنیت معارف مثل فرهنگ عرب بود بعد از تنظیمات این تبعیت مطلق تعصّب‌آمیز برای ریختن همه چیز در فرم و قالب عرب از بین رفت . وگشادگی فکر و میل تجدد و ترقّی در آن حاصل شد و درحالی که قبلاً اغلب مؤلّفان در نوشته‌های خود به قسمتی از صرف و نحو توجّه داشتند حالا زبان در حدّ خود بعنوان علم قائم بالذات درنظر گرفته شد وحالا ملاك اقتضای یادگرفتن زبان دگرگون شد و بعداز اینکه در دین و عرفان تنها محصور بود به‌دین و دنیا اعم ازاجتماع ، اقتصاد نظام و فرهنگ وسعت یافت . و حالا زبان برای خود زبان لازم بود . پس تنظیمات ضروراتی راکه سبب تحوّل در دستورنویسی بود بوجود آورد .

اکنون مجموعهٔ کتاب‌های دستور زبان که در دورهٔ تنظیمات تألیف یافته و در دسترس ما می‌باشد به‌ترتیب سال چاپ ذکر می‌شود تا بتوان تحوّلی راکه از این دوران پدیدارگشته نمایان ساخت .

۱ـ تصریفات فارسیه تألیف سیدحافظ عثمان وهبی بن ابراهیم بولودی که به‌زبان ترکی به‌سال ۱۲۶۷ هجری نگاشته شده .

۲ـ قواعد فرسیه و نظام‌الکلام تألیف علی بن محمد الچالی به زبان عربی در سال ۱۲۶۹ . بچاپ رسیده .

۳ـ تفشرهٔ فارسی تألیف سید محمّد جمال‌الدین بن سید محمد علی فتحی الرسچفی که به‌زبان ترکی به سال ۱۲۸۱ هجری بچاپ رسید .

۴ـ در القواعد الفارسی تألیف عثمان الطرسوسی بن خلیل به زبان ترکی در سال ۱۲۸۵ تألیف یافت .

۵ـ گلزار قواعدفارسی تألیف حافظ ابراهیم به‌زبان‌فارسی به‌سال ۱۲۸۹ بچاپ رسید .

۶- دستور سخن مؤلّف آن حبیب اصفهانی به زبان فارسی در سال ۱۲۸۹ نوشته شد .

۷- قواعد لسان فارسی که مؤلّفش معلوم نیست به زبان ترکی در سال ۱۲۹۱ تألیف شد .

همهٔ این کتب کم و بیش خود نمایانگر پیشرفت و تحوّل که در دستور نویسی حاصل شد هستند و هرکدام از آنها نمونه‌ای از پیشرفت خواه در شکل و خواه در موضوع می‌باشند و برای اینکه جوانب پیشرفت آنها گفته شود نمونه‌ای از آن را می‌آوریم .

مؤلّف کتاب قواعد لسان‌فارسی رأیی بخصوص دربارهٔ صرف‌ونحو و یادگرفتن آن دارد و می‌گوید :

یادگرفتن زبان بدو طریق می‌باشد : یکی عملی و دیگری علمی .

طریقهٔ عملی یادگرفتن معنی کلمات زبان خواه مفرد خواه مرکّب از راه شنیدن و بیان عقیدهٔ خود برای دیگران و استفاده از جواب آنان می‌باشد و ازاینجا است که قدرت در زبان حاصل می‌شود . امّا از این طریقه نمی‌توان برای نوشتن و تحریر استفاده کرد .

طریقهٔ دوّم که علمی است عبارتست از اینکه تنها کلماتِ مفردِ مستعمل زبان بامادهٔ اصلی آن استماع شود یا از کتب لغت استنباط گردد و بعداً بدون استماع ، کلماتی که از آن ماده مُتَفَرّع و مشتقّ می‌شود و انواعِ مرکّبات و تصریف و ترکیب سببِ وجودِ ملکه استخراج واستنباط گردد و باتمرین چه شفاهی و چه تحریری برای‌استفاده از این زبان‌کسبِ اقتدار شود . ازاین نظر طریقهٔ علمی از طریق عملی اشرف و انفع است . برای طریق‌علمی اصول وقواعدی وضع و بیان شده اگرچه‌به‌آن ازیک‌جهت علم صرف وازجهت دیگر علم‌نحو اطلاق شده وچون این‌دوعلم در زبان عربی به‌غایت کثیر است برای تمایز از یکدیگر بطور رسالهٔ جداگانه تألیف شده ولی درزبان فارسی

ملاحظه می‌شود که یک‌وجه شامل هردو می‌باشد و مجموع این دو یک علم بشمار می‌رود واین بندهٔ عاجز نیز همانطور کرده‌ام .

این کتاب دارای دو جزء است یکی صرف و دیگری در امثلهٔ مختلف فارسی . جزء اوّل دارای مقدمه‌ای در علم صرف ، مصدر ، فعل ، شبه فعل ، اسم ، صفت ، نایب اسم (ضمایر و مبهمات) ، ادوات و فصلی در بیان مرکّبات که عبارت از انواع جمله است می‌باشد .

راجع به اشتقاق چنین‌گوید : فعل مضارع مانند فعل ماضی از مصدر مشتق می‌باشد و آن به‌حذف نون مصدری و ساکن کردن دال و قلب «تاء» به «دال» ومفتوح کردن ماقبل دال . . . الخ می‌باشد .

و در ادامهٔ آن چنین‌گوید : «امر حاضر با حذف دال آخر مضارع و ساکن کردن حرفی که ماقبل آن‌است درست می‌شود و به‌اوّل آن «باء» مکسوره می‌افزایند» .

امّا خاتمه کتاب عبارتست از تبدیل حروف بیکدیگرکه برای نخستین بار بیک ناحیهٔ حقیقی از طبیعت زبان فارسی مواجه می‌شویم .

«بامقایسهٔ آثار این‌دوره باآثار دستورنویسان قبل‌از تنظیمات آشکار می‌شودکه تحوّلی بزرگ در شکل تألیف و مقصود ازآن بوجود آمد .

اوّل : انتقال‌تألیف از زبان عربی به‌زبان عثمانی وگاه به‌فارسی سبب شدکه همهٔ طبقات مردم اعمّ از عالم نحوی و ادیب دست به‌تألیف بزنند و لشکری وکشوری هم در این راه باآنان همگام بشوند .

دوم : قصد از تألیف رفع نیاز مدارس نو و برای خدمت به‌نسل نوین بود ولذا سطح تألیف هم سطح فهم این مدارس بود و منظور این نیست که تألیفات بزرگ ودر سطح بالاتر وجودنداشت بلکه دستورهای مفصّل وجامع هم بود ولی مختصر وخلاصه آنها هم وجود داشت .

سوّم : چاپخانه هم در تحوّل کتاب از لحاظ شکل وکتابهائی‌که باشیوه و اسلوب فنّی و نو بوجود آمد اثری بسزا داشت .

چهارم : روش تألیف هم ازروی روش‌های نوین بناشد ومطالب بصورت سؤال و جواب در کتابها معمول گردید و تمرینات و تکالیف آورده شد و مشارکت درس میان استاد و شاگرد بصورت عملی در آمد و بیم گم شدن در کتابهای قدیم از بین رفت وشاگرد ازصورت تجریدی ذهنی صرف بصورت ممارسهٔ عملی وشرکت با استادش در حرف زدن و حلّ تمرین ، زبان را تلقّی کرد .

پنجم : تألیف دراین دوران تنها منحصر به‌دستور نیست واین نحوهٔ عملی وسعت یافت تا اینکه تألیفات بخصوص برای نصوص و تمرین شاگردان بر این نصوص و دستور زبان آن بوجودآمد . بلکه تألیفات دیگری در کتبِ مخصوص به‌نصوص وآثار ادبی ازهمهٔ دورانها وحتّی در تاریخ ادبیّات فارسی‌هم تألیف شد وهمراه کتب دستوری منتشر گردید .

این روش و طرز تألیف تحول یافته پایهٔ حقیقی زبان فارسی را بوجود آوردکه تا به‌امروز در تدریس وتألیف مورد استفادهٔ ما هست و اثرآن در پیشرفت یادگرفتن زبان فارسی آشکار است .

دکتر صائمه اینال صاوی
دانشگاه آتاترک - ارزروم - ترکیه

تدریس فارسی در دورهٔ دبیرستان

از

دکتر سید جعفر شهیدی

این بنده از مهر ماه سال ۱۳۳۰ تا امروز در دوره‌های اول و دوم دبیرستانها و دانشکدهٔ ادبیات وعلوم‌انسانی و بعض مؤسّسه‌های آموزش عالی‌فارسی درس گفته‌ام. در این بیست‌و چهار سال نوشته‌های بسیاری ازاستادان و دبیران زبان وادبیات فارسی را خوانده و سخنان آنان‌را شنیده و با آنان گفتگو کرده‌ام . پس آنچه دراینجا به‌عرض می‌رسانم اندیشه‌ای خلق السّاعه نیست که فقط برای رفع تکلیف این مجلس نوشته شده باشد .

در نخستین‌سال درس گفتن ، متوجّه شدم درس دادن کتابهای فارسی دبیرستانی برفرض هم خوب تدریس شود و دانش‌آموز مطالب آن‌را خوب فراگیرد ، ثمر عملی نخواهد داشت . آن روزها چون خود تجربه نداشتم و از دیگری هم نپرسیده بودم ، نقص کار را می‌دیدم امّا علّت و راه برطرف کردن آن را نمی‌دانستم . درست بخاطر دارم درکتاب اول دبیرستان قطعه‌ای بود از رسالهٔ لغت موران سهروردی . این قطعه معنی دقیق عرفانی داشت ، که درك آن برای بسیاری از درس‌خوانده‌ها و شاید خود بنده آسان نبود تا چه رسد به شاگردی که فقط شش‌سال درس مقدّماتی خوانده‌است .

و باز درآن کتاب شعری بود از ایلاقی شاعر معروف نخستین دورهٔ شعر فارسی :

امروز اگر مراد تو بر ناید   فردا رسی به دولت آبابر

از دانش‌آموز پرسیدم دولت‌آبابر یعنی چه ؟گفت‌آب‌آورده یعنی بدون زحمت بدست‌آمده. او حق داشت معنی ترکیب را نداند زیرا (بر) تأکید سالها بودکه درزبان

فارسی بی‌بر شده بود . و باز دیدم که بعض معلّمان فارسی این شعر را که :

نقّاش چیره‌دست است آن ناخدای ترس
عنقا ندیده صورت عنقا کشد همی

ناخدای ترس را به‌صورت اضافه می‌خواندند و ترسناك و مهیب معنی می‌کردند اینجا هم حق باآنان بود زیرا در زبان متداول آنان منفی خدای‌ترس خدای‌ناترس بود و طبعاً متوجّه قلب مکان بخاطر ضرورت شعر نمی‌شدند .

از کشمکشها و اختلاف نظرها که بر سر تفسیر بیت‌های مشکل ناصر خسرو و غزلهای حافظ و قصیدهٔ خاقانی و عبارت نظامی عروضی و بعض بیت‌های بوستان و حدیقهٔ سنائی پیش می‌آمد سخنی نمی‌گویم . همهٔ استادان محترم بیشتر و بهتر از بنده وقوف دارند. از خود می‌پرسیدم آنچه معلّمان ما در معنی کردن آن متّفق نیستند چرا به‌شاگرد بیاموزیم و ذهن اورا پریشان کنیم . دانش‌آموزی که خواندن و نوشتن عبارتهای ساده‌را به‌درستی نمی‌داند چرا مکلّف است معنی این عبارت نظامی را از گفتهٔ ابوسهل مسیحی بداند «که تسییر من در این دو روز به عیوق می‌رسد و او قاطع است» امروز چه کسی به‌طالع عقیده دارد واگر عقیده دارد طالع گیری که قاطع را از غیر قاطع بشناسد کیست و برفرض که شناخت فایدهٔ آن چیست .

از آن تاریخ پیوسته با دوستان فاضل و دبیران ارجمند گفتگو کردم چه آنان که مستقیم با دانش‌آموزان سروکار داشتند و چه آنان که این معلّمان را می‌پروراندند ، سرانجام بدین نتیجه رسیدم که اگر بناست فارسی آن‌چنان درس داده شود که ثمر عملی داشته باشد باید آموزش زبان فارسی را از ادبیات فارسی جدا کرد .

در سال ۱۳۴۹ در کنگره‌ای که وزارت فرهنگ و هنر ترتیب داد ، یکی از موضوع‌های سخنرانی بحث در چگونگی آموزش زبان فارسی بود ، در آنجا بنده بعض نقائص کتابهای فارسی دبیرستانی ، ونیز توجّه نداشتن به‌هدف اصلی یعنی آموختن زبان فارسی را نشان دادم و عبارت‌های متکلّف و مغلق و بی‌فایده راکه در ضمن کتاب

آمده‌بود و شاگردان رشتهٔ ریاضی‌وطبیعی مکلّف بدانستن‌معنی آن بودند شاهدآوردم وگفتم اگرشاگرد رشتهٔ طبیعی‌ندانست «حشیه‌های ممسّک» یعنی چه‌گناه او چیست؟ نیز آنچه معنی آن روشن است اما به‌کار نمی‌آید چنین است .

سال‌دیگر در کنگره‌ای که وزارت علوم وآموزش‌عالی بمنظور بحث درآموزش زبان فارسی در سطح‌های مختلف ترتیب داد گفتم «به عقیدهٔ بنده عاملی که سبب شده است آموزش فارسی درحوزهٔ دبیرستانها به‌نتیجهٔ مطلوب نرسد این‌است که سالهاست نویسندگان ما به‌زبان فارسی به‌دیدهٔ هنر نگریسته‌اند نه بعنوان وسیله‌ای برای پیشرفت زندگی . کتابهای فارسی دبیرستانی ما هر دو سال یا هر سه سال یکبار از نو نوشته می‌شود امّا بنیاد آن ، کتابهائی است که در حدود پنجاه سال پیش نوشته شده ، این کتابها برای چنان روزگاری مفید بود امّا برای امروز فائده ندارد ، آن‌روز ده درصد مردم به‌مدرسه می‌رفتند و فارسی می‌خواندند برای آنکه ادبیّات بیاموزند و معنی شعر شاعران‌گذشته را بدانند . پس گنجاندن غزلهای مولوی و عبارت‌های مرزبان‌نامه و کلیله در چنان‌کتابها چندان بی‌جا نمی‌نمود . امّا رفته رفته با فراوان شدن دبستان و دبیرستان در شهرها و روستاها نوددرصد دیگر پیدا شده‌اندکه فارسی می‌خوانند تا از آن بعنوان وسیله برای گذران زندگی استفاده کنند . در چنین موقعیّتی ضرورت دارد ادبیّات‌فارسی از زبان‌فارسی جداگردد . زبان‌فارسی به‌آموزشگاههای پیش‌ازدانشگاه و غیرادبی مخصوص شود و ادبیّات فارسی‌را بعهدهٔ دانشجویان رشته‌ادبیات بگذارند. وچون کتاب فارسی راهنمائی درهمان روزها منتشر شده بود ، درباره‌آن گفتم «متأسفانه کتاب فارسی سال اول راهنمائی نیز از این ضعف تألیف برکنار نیست . در این کتاب مطالب حاجی‌آقا صادق هدایت و ترجمهٔ نامه نهرو و منطق‌الطّیر عطّار وزاغ و کبک جامی در کنار هم قرار دارد و انصاف باید دادکه دانستن معنی شعرهای جامی و عطّار با همهٔ زیبائی برای دانش‌آموزان دورهٔ اول راهنمائی آسان نیست و ضرورتی ندارد .

امسال که کتابهای فارسی دورهٔ راهنمائی منتشرشد هرسه جلد را ازآغاز تاپایان

خواندم و باید بگویم که مؤلّفان در تألیف این سه کتاب بیشتر از دیگر کتابهای فارسی که در گذشته نوشته شده‌است به‌هدف اصلی یعنی آموختن زبان‌فارسی توجّه داشته‌اند. به محتوی کتاب کاری ندارم، چه شاید و بلکه به‌یقین قطعه‌هایی از نظم و نثر از گذشته و امروز می‌توان یافت که از جهت معنی و تناسب آن با زندگی فعلی برتر از بعض‌مطالب این کتابها باشد.

بنظر بنده آنچه که در این کتابها و کتابهای دورهٔ ابتدائی نوشته می‌شود خواه از آن ِ پیشینیان باشد وخواه نوشتهٔ نویسندگان امروز، نظم باشد یا نثر، باید یک‌هدف را دنبال کند. آموزاندن زبان فارسی فصیح و بی‌تکلّف. باید تصور کنیم که قسمت عمدهٔ این دانش‌آموزان پس از پایان سال سوم راهنمائی به‌کارهای عملی می‌پردازند. نه‌آنکه دنبال ادبیّات می‌روند. پس باید توانائی آنان در زبان فارسی چنان باشدکه نوشتهٔ ساده را بدون زحمت بخوانند و معنی آن را دریابند و نیز هرگاه در جائی کاری بعهده گرفتند و خواستند از کار خود گزارشی آماده کنند یا نامه‌ای در خصوص کاری بنویسند نوشتهٔ آنان با عبارت فصیح و بی‌غلط، جمله‌های آن درست وگویای غرض نویسنده‌باشد. اگر شاگرد سال‌سوم دورهٔ راهنمائی قصیده‌های خاقانی وغزلهای حافظ و عبارت کلیله و مرزبان‌نامه را از بر کند و نتواند چنین نامه‌ای یاگزارشی بنویسد آن دانش‌آموز، فارسی‌را چنانکه لازمست فرا نگرفته، پس چه بهتر بودکه مؤلّفان محترم وقتی داستان زاغ و کبک جامی را خلاصه می کردند این بیت را نمی آوردند که:

هم حرکاتش متناسب به‌هم هم خطواتش متقارب به‌هم

زیرا دانش‌آموز برفرض هم که تحصیل خود را ادامه دهد اگر به‌رشتهٔ ادبی نرود تا پایان زندگانی کلمهٔ خطوات‌را نخواهدخواند و نخواهد شنید مگراینکه به‌قرآن خواندن عادت داشته باشدکه درآنجا «لاتتّبعوا خطوات الشیطان» را خواهد دید ونیز لغت‌ها و ترکیب‌هائی مانند: قاصدان ِ مسرع، ثغر خراسان، غایت‌اندیش، نزل، منهی، مستقر، غزا، یمن‌وفاق، منازل ِ حکام، و مانند آن‌راکه خوشبختانه فراوان نیست بهتر بود نیاورند.

موضوع دیگر در این کتاب نکته‌های دستوری است ، مثلاً دربارهٔ جمع عربی و یا مفرد جمع عربی نوشته‌اند :

جمع عربی کلمه‌های زیر را پیدا کنید : علم ، وقف ، مقصد . اثر باید عرض کنم که جمع این کلمه‌ها در زبان فارسی : علم‌ها ، وقف‌ها ، اثرها و مانند آنست . وما در زبان فارسی دو علامت جمع بیشتر نداریم ، برای یکبار هم که شده باید شجاعت بخرج داد و این مشکل را گشود وگفت جمع مکسّر عربی از نظر ما مفرد است ، هرچند پذیرفتن آن برای کسانی دشوار بنظر می‌رسد ویا آنکه از آوردن عباراتی که چنین جمع‌ها در آن به کار رفته‌اند، صرف نظر کنند ویا جمع های مکسر آن‌را به جمع فارسی برگردانند .

آموزاندن عروض وقافیه و وزن شعر را هم بهتر است برای دورهٔ بعد یعنی دوره اختصاصی بگذارند ، دوره‌ای که دانش آموز رشتهٔ خودرا مشخّص می کند و بدنبال ادبیّات می‌رود .

حالا می‌خواهم به‌نکتهٔ دیگری اشارت کنم وآن این است که در این کتابها گاهی سخن از این است که فلان کلمه عربی است . بنظر بنده (و این نظر را بارها گفته‌ام و نوشته‌ام) ما در زبان فارسی که امروز بدان می‌نویسیم وسخن می گوئیم کلمه عربی نداریم ، آنچه از عربی در فارسی دیده می‌شد ترکیباتی بود مانند : مهماامکن ، لدی‌الورود ، کائناماکان ، بلغ مابلغ ، کان لم یکن ، که در شرایط خاصّی به‌زبان فارسی درآمده‌بود وچون با طبیعت زبان سازگاری نداشت ، نویسندگان وگویندگان آنهارا به‌کار نبردند گمان دارم تنها « کان لم یکن » باقی است که آن هم کان لم یکن است . اما آن کلمه‌ها که از دورهٔ حکومت خاندان لیث تا امروز در زبان فارسی به‌کار می‌رود فارسی است هرچند از ریشهٔ اوستائی و پهلوی نباشد ، بی گذرنامه هم به‌زبان فارسی نیامده‌اند ، جواز درآمدن آن به‌کار بردن رودکی ، فردوسی ، منوچهری ، فرّخی ، سعدی ، حافظ و سرایندگان و نویسندگان امروز است .

دراین‌جا بیش‌از‌این سخن‌را به‌درازا نمی کشم آنچه‌را باید گفت گفته‌ام‌ونوشته‌ام . امیدوارم مؤلّفان کتابهای درسی بیش‌از پیش درکار خود موفّق باشند .

الشعر، اثره فى الاخلاق والمجتمع، رأى الشريعة فيه

بحث يقدمه

الدكتور السيد جعفر شهيدى

بسم الله الرحمن الرحيم

والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا الى الله
لهم البشرى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون
احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب
صدق الله العظيم (١)

الحق ان موضوع الشعر والادب ودوره فى اخلاق الامة غاية فى الاهمية والخطورة وكان له الاثر الاكبر فى تلون العصور وتبدل الاحوال على مدى التاريخ الاسلامى. والموضوع فى حد ذاته لايخلو من الطرافة ايضا، فما أحوجنا عمليا ان نعيش برهة من الزمان فى جو من الامتزاج الروحى والعاطفى . اذ الادب من طبيعته انه يبهج الفكر ويطيب النفس «والنفس ان طابت تغنى » فهو مظهر من مظاهر العاطفة الانسانية، طالما اشاد الى الحقيقة وأفاء على مريديها ظلال المعرفة والوجد . وطالما خلق من اكوان الجمال عوالم الانسان، اللهم الا ان ينقلب الوضع فيلقى الشياطين فيه امانيهم .

ولما كان الشعر بطبيعته يتكون من عناصر تعتبر العاطفة والخيال اساسين مهمين فيها، وكان الانسان بطبيعته عاطفيا - فالعاطفة لاتقل عن العقل فى التعامل مع الحياة - وكان الانسان مفتونا بالخيال وممالكه العجيبة، فقد مال الى الشعر من اقدم العصور ، حتى ان الحكم لم يصدر بعد قطعيا فى اسبقية اى الفنين على الآخر- الشعر على النثر او العكس. والواقع ان الشعر قوة روحية قادرة على التحويل والتبديل . وقد قيل فى تعريفه « بانه صناعة يؤلف

بها الشاعر المقدمات التى تنشاء عن الوهم فيؤلف منها القياسات المنتجة يجعل المعنى الصغير كبيرا ومعنى الكبير صغيرا ويرد الحسن فى زىّ القبيح ويجلو القبيح فى صورة الحسن، ليثير بالايهام القوى الغضبية والشهوانية فيحدث للطباع انقباض وانبساط وتنشأ فى العالم الامور العظام (٢) . *

فللشعر وللقياس الشعرى قوة لاتوجد فى النثر ، بل ولا تعادلها فى القوة، الخطابة وان انشأت هى ايضا عن مقدمات غير بديهية . وهذا هو الامر الذى جعل الشعراء يقتبسون اغراضهم من مقتضيات الحال وواقع الحياة . وليس هناك من دليل أسوقه على قيمة الشعر الاماورد من اختلاف العلماء فى الحكم عليه عبر التاريخ ، فقد بالغ قوم فى وصفه وحسن أثره، حين نقم الآخرون عليه واعتبروه بدعة . *

وقد ضرب امثلة فى قوة تأثير الشعر على النفس اضرب الصفح عنها رعاية لتركيز البحث ولكن لا أرى مانعا من ذكر احدى هذه الطرائف . يقول النظامى العروضى :

«سئل احمد بن عبدالله الخجستانى كيف أرتقيت الى عرش الامارة وكنت مكاريا؟ فقال قرأت يوما شعر حنظلة بادغيسى اذيقول مامعناه: لوان العظمة بين انياب الاسد تقحم وانتزعها من بين انيابه فاما بلغت الشرف واما ان تموت ميتة الرجال (٥) . *

---

* وقال الآخر : الشعر هو الكلام الموزون المقفى و يغلب فيه الخيال المطلق على التفكير الصحيح (٣) .

* قال ابن قتيبة «الشعر معدن علم العرب وسفر حكمتها وديوان اخبارها ومستودع ايامها والسور المضروب على مآثرها والخندق المحجوز على مفاخرها و الشاهد العدل يوم النفار (٤) .

* ـ

مهترى گر بكام شير درست	شو خطر كن ز كام شير بجوى
يا بزرگى و عز و نعمت و جاه	يا چو مردانت مرگ رويا روى

ويقرب هذا مما قاله العتابى :

فان جسيمات الامور منوطة	بمستودعات فى بطون الاوارد (٦)

قال : « فأثرفىّ هذاالشعرفتركت شغلى والتحقت بآل ليث » . ثم حدث ان تدخل الرجل فى شئون الملك وتقلبت به الاحوال حتى تولى الحكم على بعض البلاد الاسلامية الشرقية وكان السبب لهذه الانقلاب الروحية ذينك البيتين . والى جانب هذا كثيراً ما نرى جنايات الشعرعلى المجتمع والانسانية من النواحى الاخلاقية .

والسئوال الذى يطرح نفسه فى المجال هوأنه هل لنا ان نضع الشعرفى قفص الاتهام فنخاصمه و نحكم عليه و نقول ان الشعر سبب لانحلال اخلاق الامة و قتل روحها وسوقها الى الهمجية الهدامة لشخصيتها ، وانه عامل سلبى فى سبيل نهوضها ؟. او نحكم له ونقول ان الشعرعلة قوية فى تعزيز اخلاق الانسانى وشحذهمته وارتقائه الى قمة المجد والشرف ، و عامل ايجابى فى نموها وازدهارها .

اعتقد انه لمن التعسف ان نضع الشعر بل وكل ماله صلة بالعاطفة و الروح ، على قب هذا الميزان الذى يفصل بمؤشر حاد قائم بين نقيضين كاملين ، لان الشعر فى حد ذاته وسيلة للتعبيرعن العاطفة ، فان كان هناك سئوال بعدذلك فهوالواسطة بين الشعرومجتمعه. فالشعر بجملته ومقاطيعه والفاظه ومادته مرآة تتجلى فيها نفسانية الشاعر وسجل تاريخى عن المجتمع الذى نشاء و ترعرع فيه ، و يحكى عن مبلغ رقى هذا المجتمع فى مدارج الشرف والتقوى والعفاف ، او يرسم درجة انهماكه فى الشهوة والبهيميمة . اوبعبارة اخرى ينعكس فى الشعر سريرة ابناء جنسه والشعر ليس الاتعبيرا عن الخلق الذى يسود على مجتمعه صلحت ام فسدت .

دعنا ننظر الشعر العربى خاصة وندرس البيئة التى نشاء فيها الشاعر و تأثرها ، لنرى مرآة صادقة تلائم اخلاق هذه الامة . فالشعر الجاهلى مثلا ميزته الانفة وصدق اللهجة والبعد عن التكسب والتكدى والاعتزاز بالشخصية والعصبية ، بيد ان الشعر المخضرم يمتاز بنفخة دينية نفخه بها الاسلام بعد ظهوره ، فنلمس فيه روح الدين ونعيم الاخرة و مغفرة الرب ورعاية حقوق المسلم والتنزه عن الخلق السيىء (٧) «ومن يقرأ فى شعر المخضرمين متصفحا ما تضمنه كتب التاريخ والأدب يجد جمهور الشعراء يصدرون فى جوانب من اشعارهم عن

قیم الاسلام الروحية التی آمنوا بها وخالطت شغاف قلوبهم و لشعراء المدينة القدح المعلی فی هذا الميدان، فهم الذين وقفوا مع الرسول (ص) منذ نزوله بين ظهرانيهم يدافعون عن دعوته مصورين لهديه الكريم[8] *.

ولكن هناك عند مافتحت خزائن الارض علی المسلمين، و انقلبت الخلافة إلی ملك و سلطان و تمركز الذهب و النقود تحت اريكة العرش و فتحت سوق المواهب استعبدت ملكات واستبعدت ملكات، وتفتحت ابواب المشارق والمغارب علی عالم لم يعد عربيا، وانما عالم اسلامی جديد بمالديه من افكار وقيم، فاذا بالمجتمع. فكانت نتيجة ذلك ان الجرائيم الخبيثة تمكنت من نفوس المسلمين فشغلهم عن الحق بالباطل » ان كثيرا من

---

* واليكم نماذج من شعرهذا العصر:

اعذنی رب من حصر وعی ... و من نفس اعالجها علاجا

ومن حاجات نفس فاعصمنی ... فان لمضمرات النفس حاجا

وانت وليها فبرئت منها ... اليك وما قضيت فلا خلاجا

نمر بن تولب.

* * *

انی وجدت الامر ارشده ... تقوی الاله و شره الاثم

نمر بن تولب.

* * *

ان الذوائب من فهر واخوتهم ... قد بينوا سنة للناس تتبع

يرضی بها كل من كانت سريرته ... تقوی الا له وبالامر الذی شرعوا

ان كان فی الناس سباقون بعدهم ... فكل سبق لأدنی سبقهم تبع

اهدی لهم مدحی قلب يؤازره ... فيما اراد لسان حائك صنع

حسان بن ثابت[9]

المسلمين اترفوا ترفا شديدا اذا احاطوا انفسهم بكل مظاهر النعيم من قصور باذخة ومطاعم وملابس انيقة و جوار و رقيق واذا غرقت الامم فى الترف يتورط كثير من ابنائها فى آثام مختلفة من اللهو والمجون [١٠] .

وطائفة من الشعراء - وهم الذين يهيمون فى كل واد - لما رأوا ان سوق الفسق والمجون ووصف الخمر والاستهتار والعهر انفق الاسواق ، مالوا الى الجهر بالسوء من القول وبالغوا فى الاكثار فى هذا النوع من الشعر ، لان من يمتهن المدح لايهمه الا السوق التى يبيع فيها سلعته فيقول مايحب من يغليها ثمنا كائنا ما كان. فخلعوا رداء الحياء، فكان شعرهم صورة لتلك البيئة المريضة الاخلاق . و العصور تحدثنا عن عمر بن ابى ربيعه وبشار بن برد و معاوية ابن ارطاة وعبدالرحمن بن الحكم و امثالهم يقول الاصبهانى : « ذكر شعر الحارث ابن خالد و شعر عمر بن ابى ربيعة عند ابن ابى عتيق » فقال ابن ابى عتيق « لشعر عمر بن ابى ربيعة نوطة فى القلب وعلوق بالنفس ودرك للحاجة ليست لشعر ، و ما عصى الله عزوجل بشعر اكثر مما عصى بشعر ابن ابى ربيعة [١١] .

وقد افرطوا فى الخلاعة والمجون و ترك العفة والاستهتار الى حد لم يستطع الحاكم ان يحتمله ولم يربدأ من كبحهم . فمنعهم من الاكثار من هذا النوع من الشعر . يقول ابو الفرج ايضا اخبرنى هاشم قال حدثنا ابو غسان دماذ قال سالت ابا عبيدة من السبب الذى من اجله نهى المهدى بشارا عن ذكر النساء. قال كان اول ذلك استهتار نساء البصرة وشبانها بشعره حتى قال سوار بن عبدالله الاكبر ومالك بن دينار : ماشيء ادعى لاهل هذه المدينة الى الفسق من اشعار هذا الاعمى وماز الا يعظانه . وكان واصل بن عطاء يقول ان من اخدع حبائل الشيطان و اغواها لكلمات هذا الاعمى الملحد . . . [١٢] . ولم تكن الحالة فى البلاد الغير العربية احسن من بلاد العربية . فاذا مضينا الى اصبهان وخراسان و سجستان وجدنا كثيرين من الامراء و الاكابر المترفين « و اذا اراد الله ان يهلك قرية امر مترفيها » كانوا يتورطون فى الفسق والمجون ويقربون من ينادمهم فى معاقرة الكؤس وينفقون اغلى الاموال وانفس الاشياء على الشاعر الذى يصف الخمر بادق توصيف او يشبب بالنساء باقبح

صورة فشاعت الاغراض الشعرية الردئية الخبيثة الدواعی بين الناس و شغلهم عن الحق بالباطل . اذا فمن المدين؟ وعلی من يحكم فی هذه المحكمة؟ ومن المعتدی علی المثل الاخلاقية والقيم الانسانيّة؟ هل هوالشعر؟ كلا ايها السادة . « ليس الشعر الا لغة الانسانية فی اتم ارهافها وشحذها واتم دقتها وشحنها ، والشعراء ليسوا الا اقدر الناس علی استعمال اللغة للتعبير عن تجاوبهم وعواطفهم التی يمارسونها مع الكون المحيط بهم ، والمجتمع الذی يعيشون فيه و الحياة التی يحيونها ، والنفس الفردية التی يصارعها كل منهم ومايصاحب هذا من المشكلات والرغبات و المخاوف و الآمال . او قل بعبارة اخری انهم اقدر الناس علی التعبير عن انسانيتنا الكاملة » (۱۳) .

انما المجرم هوالمجتمع المريض و البيئة الفاسدة التی تفسح المجال لابن ابی ربيعة وبشار فی سالف الزمان ومن اقتدی بهما مدی التاريخ و تفتح احضانها لاخلافهم فی هذا العصر ، والتاريخ كما يقال يعيد نفسه . لا ايها السادة . « اذا وجدتم شعرا سخيفا يدعوا الناس الی الفسق بدل التقوی ، والی الشهوة بدل العفة ، والی اليأس بدل الرجاء ، والی الذل والعبودية بدل العز والرفعة ، فلا تلوموا الشعر فقط ، بل لوموا امة تعبدتها هواها وسخر الشيطان قلبها وقواها . لوموا فئة صغرت همّتها وتضاءلت عزائمها وفسدت اخلاقها . لوموا قوما اجتزأت بالقليل وقنعت من دهرها بالدون (۱٤) . لوموا امة ركضت الی الدعة قبح الله الدعة » .

والآن ننتقل الی النقطة الثانية من البحث اعنی الشعر و اثره من وجهة نظر الاسلام اوموقف الشريعة الاسلامية من الشعر . وقد سبق منا ان القول بالشعر غريزی للانسان ولا يمكننا ان نمنعه عنه فاذا كان هذا صحيحا فلا يمكن ان نقول ان الاسلام حرم هذا الامر الغريزی من الانسان . اذ لم تكن الحركة الاسلامية متنكرة للحياة العاطفية ولا متجهمة لها ولم يكن من شأنها ان تهمل هذا الجانب من حياة الانسان محتقرة له او مزدرية بشأنه وانما كان من همها دائما ان تستثير هذه الحياة العاطفية وان تجعل منها قوة دافعة نحو الخير العالم والصلاح المشترك (۱٥) . وان يحول الشعر من سلاح فی يد العصبية الحمقاء الی سلاح

فى سبيل دعوة الحق * .

ولولا سبيل سنه الشعر مادرى　　بغاه الندى من اين تؤتى المكارم
يرى حكمة ما فيه وهو فكاهة　　ونرضى بما يقضى به وهوظالم(١٧)

وانت تجد تأثير الشعرالرائق فى نفسك فوق اية دعاية و تبليغ . والحق ان هذا النوع من الشعر يوقظ الامة ويعزز اخلاقها ويبث فيها روح الحياة و يسدد خطاها للقفز الى الامام .

فاى رجل مسلم بل اى انسان ذاك الذى يقرأ هذه القطعة الذهبية ولايثورلانتهاك حرمةالانسان ولايطمئن فى نفسه بان جولةالباطل ستزهق وان دولة الحق ستعود ويورث الله عزوجل ارضها عباده الصالحين .

يا فاتح القدس خل السيف ناحية
ليس الصليب حديدا كان بل خشبا
اذا نظرت الى اين انتهت يدُه
وكيف جاوز فى سلطانه القُطُبا
علمت ان وراء الضُّعف مقدرةً
و أن للحق لا للقـــوة الغلبا (١٨)

او يمرعلى هذه القطعة للشاعرالارض المحتلة التى تقطر منها دم الشرف والكرامة ، والتى تسخر ببطولات الجرائم الآثمة ، ثم لايجد نفسه فخورا لما قدم ابناء امته من التضحية ليعلوا بها صرح الحرية والاسلام :

لاتدفنى موتاك .

---

* فكم من ابحاث راقية من علمى الكتاب و السنة و من العبر والموعظة الحسنة والاخلاق يحتويها الشعر. اضف اليه ما فيه من فنون الادب « والشعر ديوان العرب » ومواد اللغة ومبانى التاريخ . فاذا كان الشعر حافلا لهذه النواحى فهو مأرب المجتمع (١٦) .

خليهم كاعمدة الضياء .
خلى دمى المسفوك .
لافتة الطغاة الى المساء .
خليه ندا للجبال الخضر .
فى صدر الفضاء .
لاتسألى الشعراء ان يرثوا زغاليل الخميلة .
شرف البطولة انها .
خطر على امن القبيلة [۱۹] .

* * *

ولقد كان الشعر فى عصر النبوى والخلفاء يذهب فى ميادين الحرب مع صوارم الشجعان جنبا الى جنب ، وكان الرسول يحث الشعراء على هذه الناحية ويأمرهم بالاحتفاظ بها وكان يراه نصرا للاسلام و جهادا دون الدين الحنيف ، وكان يصور للشاعر جهاده و ينص به ويقول : «اهجوا بالشعر. ان المؤمن يجاهد بنفسه وماله والذى نفس محمد بيده كانما تنضحونهم بالنبل « وفى لفظ آخر » فكان ما ترمونهم به نضح النبل » وفى رواية : « و الذى نفس محمد بيده فكانما تنضحونهم بالنبل فيما تقولون لهم من الشعر »[۲۰] . وكان (ص) يرتاح لشعرهم كما ارتاح لشعر كعب ابن زهير لما انشده فى مسجده الشريف لاميته التى مطلعها :

بانت سعاد فقلبى اليوم مبتول — متيم اثرها لم يفد مكبـــول

فكساه بردة اشتراها معاوية بعد ذلك بعشرين الف درهم وهى التى يلبسها الخلفاء فى العيدين [۲۱] ولما انشده النابغة الجعدى قوله :

ولا خير فى حلم اذا لم يكن له — بوادر تحمى صفوه ان يكدرا
ولا خير فى جهل اذا لم يكن له — حليم اذا ما اورد الامر اصدرا

قال (ص) لا يفضض الله فاك [۲۲] .

وهذه الطائفة من الشعراء هم المعنيون بقوله تعالى «الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات

و ذكروالله كثيرا وانتصروا من بعد ماظلموا»[٢٣] . وروى أنّه لما نزل الآية ، « و الشعراء يتبعهم الغاوون »[٢٤] جاءت عدة من الشعراء إلى رسول الله وهم يبكون قائلين انّا الشعراء والله انزل هذه الآية فتلا النبى (ص) « الّا الذين آمنوا و عملوا الصالحات » ، قال انتم : «و ذكروالله كثيراً قال أنتم» وانتصروا من بعد ماظلموا قال انتم[٢٥] و فى هذا النوع من الشعر قال (ص) ان من الشعر حكماء[٢٦] و هكذا كان الشعر موضع اهتمام لدى الأئمّة والعلماء يعدونه دعاية روحية ونصرة للدين وكانوا يعظمون الشعراء . ونرى كثيرا من العلماء والفقهاء من شتى المذاهب الاسلامية نظموا القريض ويرغبون طلابهم فيه ، اذا فمن الخطاء ان ننخدع فنأخذ بظاهر بعض الآيات الكريمة أو نعتمد على بعض الروايات التى وردت فى نوع خاصّ من الشعر كقوله (ص) «لان يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من ان يمتلئ شعرا »[٢٧] و ذلك لان شعراء مكة فى عصر النبى (ص) كانوا لسان مقاومة زعمائها امام تعاليم الاسلام ، المقاومة التى لقيها الاسلام . و بعضهم كانوا دعاة للطرف واللهو والخمر والتشبيب بالنساء .

والآن استميحكم ايها الساده مع كل التواضع ان الخص ماالقيت عليكم كلّ الاختصار .

* * *

اوّلاً ـ قد رأينا ان للشعر اثراً قويا فى النفوس لايعادله فى الغالب اى قول اوبعبارة اخرى اية صناعة منطقية غيره .

ثانياً ـ وظيفة الشعر كما يحكم به المنطق الصحيح و يقره الشرائع السماوية ان يكون فى خدمة المجتمع و ان يستخدمه الشاعر لتعزيز اخلاق امته .

ثالثاً ـ لو رأينا ان الشعر عدل عما هو وظيفته ـ اعنى صالح الحياة ـ ليس لنا ان نلوم الشعر والشاعر فقط ، بل يجب ان نلوم انفسنا لاننا ندع المجال لهؤلاء ونشجعهم على عملهم . فالمقصر نحن ايضا . فلابد حينئذ من عمل جماعى مشترك للقضاء على كل ماله اثر فى انحراف الفكر عن الاصول الدينيه الثابتة و القيم الاخلاقيه الانسانية . و ليست المسألة وقفا على الشعر

اوالأدب فقط ، بل هى تتناول كل مامن شأنه ان يستخدم الوجدان الانسانى لتوجيه الحياة فى ناحية خاصة . و اذاكانت المسألة فى مرحلتها الاخيرة هى تفاعل مشترك بين المجتمع و الشاعر فالمجتمع يخلق الشاعر و الشاعر يخلق المجتمع . فمسألة قيمة الشعر بالنسبة للمجتمع مسألة نسبية تحكم فيها الظروف والاحوال فقدكان الشعر ولايزال ذلك السلاح ذى الحدين الذى اينما وجهته قطعه .

مصادر البحث

۱- القرآن الكريم آية ۱۷-۱۸ سوره ۳۹

۲- مقالات اربع . عبدالوهاب عزام و يحيى الخشاب . مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر سنة ۱۳۶۸ ص ۳۵ .

۳- ادباء العرب فى الجاهلية و الاسلام . بطريق البستانى ج ۱ ص ۵

٤- عيون الاخبار . ابن‌قتيبة . طبع دارالكتب المصرية ج ۲ ص ۱۸۵

۵- انظر : مقالات اربع . ص ۳٤ .

۶- انظر : فوات الوفيات . طبع مصر . ج ۲ ص ۱۳۹

۷- ادباء العرب . ج ۱ ص ۲۲۹

۸- تاريخ الادب العربى . العصر الاسلامى . دكتور شوقى ضيف . ج ۲ ص ۶۸ وانظر : شوقى . شعره الاسلامى الدكتور ماهر حسن فهمى ص ۲۳-۳۲

۹- نفس المصدر ص ۷۹

۱۰- نفس المصدر ص ۳۷۶

۱۱- الاغانى . طبع دار الثقافة . بيروت ۱۳۷٤ ج ۱ ص ۱۱۳-۱۱٤ وانظر : تاريخ الشعر العربى نجيب محمد البهبيتى . دارالكتب ص ۱۹۵ .

۱۲- الاغانى ج ۳ ص ۱۷۶

۱۳- وظيفة الادب . الدكتور محمد النويهى . طبع معهد البحوث ص ۱۸۱ .

۱٤- العربية وشاعرها احمدشوقى ، اسعاف النشاشيبى . مطبعة المعارف ۱۳٤۶ ص ۱٤

١٥- تطور الغزل بين الجاهلية و الاسلام. الدكتور شكرى فيصل. مطبعة جامعه دمشق ص ١٧٢

١٦- الغدير عبدالحسين. احمد امينى ، طبع بيروت ج ٢ ص ٢

١٧- ابوتمام الطائى

١٨- ادباء العرب ج ٤ ص ١٩٤

١٩- دراسات فى شعر الارض المحتلة. الدكتور عبدالرحمن ياغى. ص ٣٠٩ طبع ١٩٦٩ ص ٣٠٩.

٢٠- انظر : مسند احمد. ح ٣ ص ٤٦٠ ، ٤٥٦ ج ٦ ص ٣٧٦

٢١- الشعر و الشعراء. ابن‌قتيبة. تصحيح مصطفى افندى مطبعة المعاهد. ص ٦٢ الاصابة جزء ٥ ص ٣٠٢.

٢٢- الشعر و الشعراء ص ٩٦ ، و انظر : الاصابة جزء ٦ ص ٢٢٠

٢٣- القرآن الكريم ، سوره ٢٦ آيه ٢٢١.

٢٤- القرآن الكريم ، سوره ٢٦ آيه ٢٢٤.

٢٥- تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٣٥٦

٢٦- المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى. ج ٣ ص ١٤٠

٢٧- البخارى. ادب. ص ٩٢. وانظر : معجم المفهرس ج ٣ ص ١٤٠

منابع حقوق از دید جامعه‌شناسی

از

احمد میرفندرسکی

به پاس انسان عالی‌قدری که شعلهٔ شوق
علم درما برافروخت و دردنیای صفا وانسانیت‌را
برما گشود.

شاگرد دیرین او، احمد میرفندرسکی

بند اول :

منابع یاریشه‌های حقوق کدامند ؟ حقوق‌دانان باین سئوال که ازمهمترین مسائل فلسفی حقوق است به مقتضای عقیده‌ای که درباره ذات و طبیعت حقوق دارند پاسخ می‌دهند . بنابراین نخست باید نظریهٔ حقوق‌دانان جامعه شناس را درمورد ذات‌وطبیعت حقوق بیان کنیم یا به‌عبارت دیگر حقوق را ازدیدگاه جامعه شناسی تعریف کنیم .

از حقوق تعاریف زیاد در دست است ولی کمتر تعریفی بر مبنای جامعه شناسی از آن بعمل آمده است . حقوق‌دانان عموماً این واقعیت راکه حقوق ذاتاً پدیده‌ای اجتماعی است نادیده می‌گیرند وآن‌را به‌پیروی از حقوق‌دانان قرن‌گذشته مفهومی ذهنی وفردی قلمدادمی‌کنند وقبول‌ندارند که باچنین برداشتی نمی‌توان ذات‌وطبیعت حقوق‌را به‌درستی درك‌کرد . با پذیرفتن این‌حقیقت که گروه، شخصیتی جدا ازاعضای خود دارد وشخص جمعی صاحب اراده و میل است مطلب روشن می‌شود . حقوق هیچ جز جلوه این اراده جمعی نیست . بی‌گمان برای فردی یکه و تنهاکه در انزوای مطلق بسرمی‌برد قواعد حقوقی نمی‌تواند وجود داشته‌باشد . وانگهی فرد کاملاً منزوی وهمی بیش‌نیست

و با استمداد از اصطلاح حافظ شیرازی باید بگوئیم تصوری است که عقلش نمی کند تصدیق، انسان جائی جز در جامعه نمی‌تواند زندگی کند . جامعه محیط زیست اواست . زندگی جمعی یا حیات دراجتماع رویه و منش‌هائی راکه باید نسبت به‌اعضا و افراد دیگر گروه خود و همچنین مردم دیگر پیش بگیرد به او تحمیل می کند مجموع همین رویه‌ها و منش‌ها است که حقوق نامیده می‌شود . بنابراین تعریف زیر را می‌توان عرضه کرد : حقوق از مجموع قواعد الزام آور حاکم بر مناسبات اجتماعی که اراده و تمایل جمعی گروه در لحظه معیّن تعیین می کند ترکیب می‌یابد .

از تعریف مذکور درفوق نکته‌ای مربوط به‌ریشه ومنابع حقوق مستفاد می گردد وآن این‌است که قواعد حقوقی از اراده و تمایل جمعی و مشترك سرچشمه می گیرد . ولی این بیان را باید بیشتر مورد غور و دقّت قرارداد .

نخستین سئوالی که به‌ذهن متبادر می گردد این‌است که بافرض آنکه قواعدحقوقی ازگروه سرچشمه می گیرد منظور کدام گروه است ؟ اجتماعات بشری از لحاظ طبیعت و دامنه به‌غایت متعدّد و متنوّعند . آیا تمام این‌اجتماعات صلاحیت وتوان بیان وتدوین موازین حقوقی را دارند ؟ یا برعکس فقط تعداد معدودی از آنها را باید صالح و توانا دانست ؟

پاسخ‌ها به سئوالات مذکور درفوق به‌علّت تعلق پاسخ گویان به‌یکی‌از دومکتب اصلی درحقوق مونیسم و پلورالیسم فرق می کند . مونیست‌ها عقیده‌به‌وحدت مبنادارند درصورتی که پلورالیستها معتقد به تعدّد مبانی هستند .

به‌عقیدهٔ مونیست‌ها که موردتأیید تقریباً تمام حقوق‌دانان می‌باشند تنهایك گروه که‌دولت یاقوّهٔ سیاسی باشد صلاحیت وضع قواعدحقوقی‌را دارد . به‌نظرپلورالیست‌ها که به‌طور کلّی جامعه شناس هستند و حقوق‌دانان نادری آنان را تأیید می کنند گذشته از دولت‌گروه‌های دیگری نیز صلاحیّت وضع قوانین حقوقی را دارند . برخی از پلورالیست‌ها به‌اندازه‌ای در این راه جلو می‌روند که تمام گروه‌ها را صالح برای وضع

قوانین می‌دانند. انتخاب میان یکی از دو تئوری مذکور درفوق جایز نیست زیرا هردو جنبهٔ افراطی و مطلق دارند.

اگر بگوئیم تنها دولت‌است که قوانین حقوق را بوجود می‌آورد نظری نادرست ابرازداشته‌ایم زیرا تاریخ وحتی روزگار خودمان نشان‌می‌دهدکه درگذشته وحال حقوق که آن‌را می‌توان مافوق ملی و مادون ملی خواند وجود داشته است و دارد.

میان حقوق مافوق ملی در درجهٔ اول می‌توان قواعد حقوقی ناشی از مذهب را ذکرکرد. درغالب موارد مذهب از مرزهای دولت تجاوزمی‌کند ازاین‌گذشته مذاهب غالباً از تعلیمات دینی به‌عبارت دیگر قواعد مربوط به‌مناسبات باقدرتهای مافوق‌طبیعت و دستوراتی که صرفاً جنبهٔ حقوقی دارند ترکیب می‌یابند. عده‌ای از متفکّرین در این زمینه پا فراتر می‌گذارند و اظهار می‌کنند‌که تمام مذاهب دعوی تنظیم کلیّهٔ روابط اجتماعی را دارند و برای اثبات ادّعای خود حقوق اسلامی و حقوق‌کلیسا را دلیل می‌آورند و تأکید می‌کنندکه حقوقهای مذکور در فوق مظهر جوامعی سوای جامعهٔ سیاسی هستند.

در قرون وسطی حقوق تجارت Jus Mercatorum مورد استناد بازرگانان کشورهای‌گوناگون بود. بازرگانان از طرفی از قواعدی‌که سینه به سینه رسیده بود و از طرف دیگر از قواعدی‌که به تحریر درآمده ولی از سوی مقامات رسمی دولتهای متبوع آنها تنفیذ نشده بود پیروی می‌کردند. حقوق تجارت قرون وسطی را از چندین لحاظ می‌توان به‌حقوق بین‌المللی تشبیه کرد.

حقوق بین‌المللی در دورهٔ ما خصوصیتی اندك متفاوت دارد. جمعی با توجّه به‌اینکه قواعدش هنوز ازضمانت‌اجرای دقیق ومؤثّر برخوردار نیستند اسم آن‌را حقوق نمی‌گذارند این نظررا کسانی‌که باحقوق بین‌المللی سروکار دارند رد می‌کنند. قدرمسلّم این است‌که حقوق بین‌المللی سیستم حقوق‌است‌که جلوی چشم ما تکوین ونضج وقوام می‌یابد. در هر صورت حقوق بین‌المللی را بدون شكّ در مرحلهٔ فعلی نمی‌توان حقوق

مافوق ملی دانست وقتی مافوق ملی خواهد شد یا به‌سخن دیگر هنگامی به‌حدکمال خواهد رسید که دولتی مافوق و مسلّط بر دولتهای دیگر پدیدآید و جلوه‌گاه آن گردد.

درگذشته وحال حقوق مادون‌ملی که توسط گروه‌های مادون‌دولت وضع می‌گردد وجود داشته‌است ودارد. به‌قبیله‌های توتمیک[1] به‌ژینس‌های رومی[2] به‌زیپه‌های ژرمنی[3] تا آنجا که نهادهائی بیشتر خانوادگی تا سیاسی را تشکیل می‌دهند اشاره می‌توان کرد. از این‌گذشته در قرون وسطی عادات محلی و مقرّرات شهری در اطراف و اکناف دنیا همیشه از نیروهای سیاسی تراوش نمی کرد و روی‌هم‌رفته از استقلال برخوردار بودند.

در روزگار ما مشکل می‌توان وجود قواعد حقوقی مادون دولت را مخصوصاً درکشورهای صنعتی پیشرفته انکار کرد. تحوّل اجتماعی کشورهای صنعتی مترقی از پنجاه سال پیش به‌این‌طرف درآمیزش اجتماعات درجهٔ دوم که اهمّیتی فراوان ومهمترین آنها جنبهٔ حرفه‌ای وسندیکا نام دارند تجلّی می کند. گذشته ازاین در زندگی امروز از احزاب سیاسی گرفته تا باشگاههای ورزشی تعداد زیادی اجتماعات گوناگون با زندگی عمومی و خصوصی مردم عجین شده‌است. آیا اجتماعاتی که با تار و پود هستی ما سرشته شده است همگی واضع قواعد حقوقی هستند؟

جا دارد در این مورد دو نکته را به‌موازات هم در نظر بگیریم. نخست اینکه به اجتماع تصادفی مثل ازدحام یا عده‌ای که برای تماشای نمایشی گرد هم آمده‌اند لفظ گروه را به‌تمام معنی لغت نمی‌توان اطلاق کرد. گروه باید از حداقلّ همبستگی و دوام برخوردار باشد تابتوان قواعدی‌راکه وضع می کند حقوقی‌خواند. تازه این‌شرط اساسی هم کافی نیست زیرا اجتماعاتی بسیار دیرین مثل ارتش و دستگاه روحانیون که انضباط

۱- لفظ Totem از یکی از زبانهای امریکای شمالی به عاریه گرفته شده معنی‌اش حیوانی است که قبیله‌ای به‌عنوان سر دودمان خود پذیرفته و محترم می‌شمارد.

۲- Gens Romain به‌چند گروه که نام واحدی داشتند در رم اطلاق می‌شد.

۳- Sippe به‌معنی قبایل بدوی ژرمنی است.

سختی را میان اعضای خود برقرار می کنند در حدود مقررات و دستورالعمل‌هائی که تدوین می کنند و طبعاً در قوانین مملکتی جا می‌گیرند عمل قانون‌گذاری انجام نمی‌دهند درمواردی هم که فردی یا افرادی مقرراتی را به انتخاب خود در قراردادهای مورد تأیید حقوق مدنی یا تجارتی تصریح می کنند حقوق جدیدی‌را بوجود نمی آورند. بنابراین نظر طرفداران تعدد مبانی (پلورالیست‌ها) مبنی براینکه هرگروهی منبع حقوق است قابل قبول نیست. از طرف دیگر بی‌گمان به درستی می‌توان ادعا کرد که حقوق جدید می‌تواند در بطن گروه‌هائی که در طبقهٔ دوم جادارند بوجود آید. حقوق هنگامی پدید می‌آید که گروه با اوضاع و احوالی جدید روبرو می گردد و برای حل و فصل مشکلات خود چاره‌ای جز وضع قواعدی سوای قواعد موجود ندارد. بارزترین نمونه چنین حقوق را سندیکاهای کارگری بوجود آوردند و حقوق‌دانان آن‌را عرف کارگری لقب داده‌اند نتیجتاً در کنار گروه ملی که در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد گروه‌های مافوق و مادون نیز می‌توانند واضع قواعد حقوقی باشند به‌گونه‌ای محدود مسلماً حقوق غیردولتی وجود دارد.

با توجه به‌این نکته که قاعدهٔ حقوقی الزاماً بستگی به‌تشکیلات سیاسی ندارد در نظریهٔ اصلی مکتب تاریخی در حقوق مبنی بر اینکه حقوق مبین تمنیات قومی است یا به لفظ آلمانی «روح ملت» Voeksgeist می‌باشد باید تجدید نظر کرد. بی‌شک اندیشهٔ هوگو وساوینی بنیان‌گذاران مکتب تاریخی حقوق که ملت را به عنوان شخص تلقی می‌کردند درست و پربرکت بود. ولی درعین حال زیاد ازحد جنبهٔ تخیلی (رمانتیک) ومطلق دارد. چرا زیاد ازحد تخیلی و رمانتیک‌است؟ برای‌اینکه سراپا تکیه‌برغریزه می‌کند درصورتی که اراده و تمایل جمعی می‌تواند روشن و معقول باشد. چرا زیادازحد مطلق است؟ برای اینکه بطوری که در بالا شرح داده شد قواعد حقوقی می‌توانند بیرون از محدوده ملی تکوین یابند.

در تعریفی که در بالا از حقوق بعمل آمد به این نکته که قواعد حقوق اساساً

متحوّل است اشاره و گفته شد که قواعد حقوقی جلوه‌گاه اراده و تمایل گروه در لحظهٔ معیّن و مشخّصی می‌باشد.

وقتی یادگروهی می‌کنیم تصوّر جماعتی تبلوریافته به‌ذهن‌ما مترتب می‌گردد. امّا درواقع این‌گروه مدام در تغییر و تحوّل است. گروه از آنجاکه ازعده‌ای انسان ترکیب یافته است با از بین رفتن عده‌ای یا برعکس با الحاق افراد جدید دچار تغییر می‌گردد اگر فرض کنیم که‌گروه همان اشخاص و تمام آنان را دربرگیرد اشخاص باگذشت زمان تغییر می‌کنند به‌این معنی که جوانان، بزرگ و بزرگان پیر می‌شوند و طرز تفکّر و نحوهٔ احساس آنان هر روز تغییر پیدا می‌کند. گروه‌گذشته از اینکه دچار تحوّلی داخلی است تحت تأثیر نفوذ عوامل گوناگون خارجی نیز قرارمی‌گیرد ونتیجةً تغییرمی‌کند. بنابراین گزاف نخواهد بود اگر بگوئیم که‌گروه پیوسته در تحول و تغییر است و هیچ لحظه‌ای شباهت به‌لحظهٔ قبلش ندارد.

اگرگروه تغییرکند اراده و تمایلش هم تغییر می‌کند با توجه به اینکه حقوق هیچ جز تجلّی‌اراده و تمایل گروه‌نیست بایدبگوئیم که‌ذاتاًمتحول‌است این کیفیت درنظریات مربوط به منابع حقوق اثر می‌بخشد و مسائل نظری و عملی راکه حائزکمال اهمیت است پدید می‌آورد.

اگر خیلی دقیق شویم به این نکته برمی‌خوریم که قواعد حقوقی را می‌توان بدون آگاهی ازآنها به‌موقع اجراگذاشت. این‌نکته ازتعریف قواعد حقوقی ناشی می‌گردد. به‌عبارت دیگر چون حقوق مبیّن اراده‌گروه است اعضای آن خود به خود طبق این اراده و تمایل حتّی اگر صریحاً بیان نشده باشد رفتار می‌کنند. تنها به‌این نحو است‌که می‌توان اصطلاح معروف حقوقی را «هیچکس نباید به‌عدم اطلاع ازقانون استنادکند» توجیه‌کرد. اعضای‌گروه‌که خود واضع قواعد حقوقی هستند احتیاج ندارند از آنها مطّلع شوند.

تاریخ حقوق مؤیّد این نکته است. به‌عبارت دیگر درعهد بعید وهنوزهم میان

قبایل بدوی قواعد حقوقی نه‌تنها نوشته نمی‌شد و نمی‌شود بلکه شفاهاً‌هم منتقل نمی گردید و نمی گردد. به‌این وصف هنگامی که رفتار یکی از اعضای گروه مورد بحث واعتراض قرار می گرفت برای یافتن‌حق به‌وسائل گوناگون که غالباً جنبهٔ استعارتی داشت متوسل می‌شدند وضمناً براین عقیده بودند که درصدد ایجاد حق نوینی نیستند بلکه می کوشیدند تا قاعده‌ای راکه بطور ضمنی پذیرفته شده بود و به‌خودی خود رعایت می‌شد بازیابند[1].

طولی نکشید متوجّه شدند چنین شیوه‌ای تنها به‌درد جامعه‌ای با روابط تنگ و غیرمتنوّع می‌خورد هنگامی که جامعه دامنهٔ وسیعی پیداکرد احتیاج به اطلاع قبلی از حقوق احساس شد. آنچه به حدّت این احتیاج می‌افزود این بود که فقط روحانیون از حقوق آگاهی داشته و از انحصاری که به چنگ آورده بودند سوء استفاده بسیار می کردند. نتیجه این شدکه در جامعه‌های متمدّن ومترقّی قواعد حقوقی انتشار می‌یابد و همگی از آن اطلاع دارند به‌این ترتیب میل به تأمین که فی‌حدذاته مشروع است و در جوامع مترقّی هر روز به علت روابط حقوقی متعدد و پیچیده به شدت احساس می‌شود اقناع می گردد.

تأمین که در بالا به آن اشاره شد مستلزم قواعد حقوقی صریح است. سئوالاتی بلافاصله به‌ذهن متبادرمی گردد وآن‌این‌است که اگرقواعدحقوقی به‌اندازه‌ای دستخوش تغییر است که حقّ امروز، فردا باطل می‌گردد و در لحظهٔ اعلام دیگر مبیّن حقوق واقعی‌نیست انتشارآن چه لزومی دارد؟ ولی باید متوجّه بودکه خطربیشتر نظری‌است تا عملی زیرا جوامع انسانی آن قدر نرم و تغییرپذیر نیستندکه قواعد حقوقی از امروز تا فردا اعتبار و قوّت خود را از دست بدهد. بنابراین نمی‌توان در فایده وجود متون

۱- درگذشتهٔ خیلی دورکه حقوق و مذهب غیر قابل تفکیک بود نخستین تجلیات حقوق غالباً صورت جوابهائی را داشت که خداوندان و نیروهای مافوق طبیعی به سئوالات بندگان خود می‌دادند. از خصوصیات جوابهای مذکور ابهام و دوپهلوئی بود و روحانیون مأمورکشف و تفسیر آنها بودند.

دقیق که انسان بتواند رفتار خود را با آن منطبق کند تردید کرد.

راست است که میان خاصیت سیال یا به عبارت دیگر بسیار روان بودن حقوق و شکل سخت وخشکی که هنگام تدوین بخود می‌گیرد تناقض وجوددارد. حقوق بستگی به‌موجودات زنده و محیط اجتماعی متغیّردارد وازاین‌رو ذاتاً متحرك یادینامیك می‌باشد. وقتی انشاء و تدوین می‌گردد خاصیت انعطاف پذیری خود را از دست می‌دهد و الزاماً مانند کلماتی که آن‌را بیان می‌کنند ثابت اگر نگوئیم متحجر می‌گردد. بنابراین در برابر تضادّی اجتناب‌ناپذیر میان حقوق و نحوهٔ بیان آن قرار می‌گیریم این تضاد درواقع انعکاس اختلاف شدیدی است که میان دونیاز ریشه‌دار انسان عدالت و امنیّت وجود دارد. آنچه عدالت امروز بنا به اراده و تمایل فعلی گروه اجتماعی حکم می‌کند الزاماً با قاعدهٔ حقوقی معتبر خاصّه اگر از انشاء آن سالیان دراز می‌گذرد تطبیق نمی‌کند. ازطرف‌دیگر اگر قواعدحقوقی تااندازه‌ای سخت وثابت نباشد زندگی‌اجتماعی دستخوش تزلزل خواهد شد.

این‌اختلاف سابقه‌ای‌بس‌دیرین‌دارد وبه‌صورتهای گوناگون‌ظاهرمی‌گردد واساس تناقض میان عدالت و انصاف را که درجملهٔ معروف سیسران - Summum Jus, Summum Injuria[1] بیان شده‌است تشکیل‌می‌دهد. اختلاف مذکور نه‌تنهامیان عدالت و انصاف وجود دارد بلکه تاحدودی میان حقوق موضوعه موجود و حقوق طبیعی نیز مشهود است اختلاف مذکور در فوق در سیستمهای حقوقی مبنی بر تدوین که قوانین خیلی زیادی را دقیقاً در مجموعه‌ای منعکس می‌کنند و برای نه تنها مشکلات فعلی بلکه برای مشکلات آینده نیز جوابهائی ارائه می‌دهند صادق‌تر است. در اثبات این مدّعا سیستم حقوقی فرانسه را می‌توان به‌عنوان مثال ذکر کرد.

۱- معنی این جملهٔ Ciceron که در De Officiis ۱-۱۰-۳۳ آمده این است که افراط در عدل عین ظلم است.

۲- Codi Ification

در ماده ٤ قانون مدنی فرانسه آمده است : « قاضی که به بهانهٔ سکوت و ابهام و نارسائی قانون از قضاوت استنکاف ورزد به‌جرم خودداری از دادگستری قابل تعقیب است » . معنی این ماده چیست ؟ معنی آن این است که قانونگذار تمام مسائل و مشکلات را پیشاپیش پیش‌بینی کرده و راه حلهائی برای آنها ارائه داده است . کافی است قاضی راه حلهای موجود درمجموعه قوانین را پیدا کند و به‌کاربندد. بارها به‌گزاف اگر نگوئیم به‌مضحک‌بودن این ادعا اشاره شده است با این همه ادعای مذکور با توجه به اینکه از طرفی جامعه پس از وقوع انقلاب و هرج و مرج در فرانسه تشنهٔ امنیت بود و از طرف دیگر حقوق‌دانان در آغاز قرن نوزدهم از ریشه اجتماعی حقوق بی‌خبر بودند قابل توجه است . ولی امروز هنوز هم به‌قوه خود باقی است و قاضی باید در برخورد با مسائل به‌قانون گذشته توسل جوید . اگر اوضاعی واقعاً نوین که در اندیشه قانون‌گذار نمی‌توانسته بود بگنجد پیش آید اختلاف، خیلی شدید و حتی تبدیل به‌مصیبت می‌گردد . قاضی در دوراهی طاقت‌فرسای تردید قرار می‌گیرد . در چنین وضعی چون در زرّادخانه حقوقی جوابی مقتضی برای مسئله طرح شده پیدا نمی‌کند حق این است که دست از قضاوت در این مورد بردارد ولی چون باید به هر قیمت که باشد راه حلی پیدا و قضاوت کند اتخاذ چنین رویه منفی برای او غیر ممکن است .

قاضی در برابر این دوراهی درصدد مصالحه برمی‌آید . چون نمی‌تواند از زیر بار قانون شانه خالی کند با تمام وسائل می‌کوشد تا از سنگینی بار آن بکاهد و قانون سخت و خشک را نرم و انعطاف‌پذیر سازد . چون اجازه ندارد در نصّ قانون دخل و تصرّف کند روح و معنی آن را تعدیل می‌کند . و آنقدر بندبازی فکری می‌کند تا از متن آنچه را که در آن نیست و گاهی هم مفهومی مخالف آنچه در آن هست بیرون بکشد . یکی از بارزترین و جالب‌ترین شواهد این طرز بکار بردن قانون را که فی حدّ ذاته مزوّرانه و نادرست ولی در عین حال مفید و کافی به مقصود می‌باشد در حقوق رم می‌یابیم . قانون دوازده لوحه که قدیمترین یادگار قضائی رومیان است مقرر می‌داشت اگر پدر خانواده

پسر خود را سه‌بار بفروشد پسر از یوغ اختیارات پدر رهائی یافته آزادی خود را بدست خواهد آورد. اکثر پژوهشگران در حقوق رم بر این عقیده‌اند که منظور قانونگذار از وضع این قانون این بود که از حرص و آز پدران خانواده‌های رومی که پسران خودرا بخاطر پول می‌فروختند جلوگیری شود.

ولی قدرت پدری در بسیاری از موارد طاقت‌فرسا گردید و اندیشهٔ رهائی بخشیدن پسران در اذهان خطور کرد. رومیان برای رسیدن به‌این هدف در قانون دوازده لوحه حیله و تزویر کردند و شیوه زیر را بکار بردند. پدر خانواده پسرش را بطور ساختگی به‌دوستی می‌فروخت سه بار این فروش جعلی را تکرار می کرد و پس از بار سوم پسر آزاد و کاملاً رشید شناخته می‌شد. این یکی از هزاران مواردی است که تفسیر متون قانونی می‌تواند منجر به‌نوپردازی در حقوق گردد. واضح است چنین تفسیری باتفسیر علمی و تاریخی که هدفش در درجهٔ اول کشف اندیشه قانون‌گذار است خیلی فرق دارد. هدف در عالم حقوق تطبیق هرچه دقیقتر نصّ قاعده با اوضاع واحوال موجوداست.

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که حقوق‌دانان تمام دنیا و جمیع ادوار باتفسیر سازنده و آغشته به‌تزویر و ریا سعی کردند دایره را تربیع کنند به‌عبارت دیگر دومتضاد راکه یکی نیازهای نوین و دیگری سلطه متن تغییر ناپذیر باشد با یکدیگر تلفیق کنند. این مصالحه وسازشکاری هم مانند هرمصالحه دیگر نه عاری از ایراد و نه خالی از اشکال است. تئوری‌پردازان حقوق بطور کلی این شیوه را با تمام فایده عملی و لزومی که دارد طرد می کنند. بی گمان بعضی از آنان که صاحب دیدی وسیع می‌باشند قبول دارند نصّ قانون به‌حکم تحوّل اجتماعی هرچه از مبدأ خود دورتر می‌شود خصوصیّت اولیه خودرا بیشتر از دست می‌دهد و ماهیت آن به‌مرور زمان می‌تواند قلب شود ولی با این همه مصلحت را در وفاداری به‌نیّت اولیه قانون‌گذار می‌دانند. زیرا به نظر آنان قانون نوشته شده از لحاظ ماهیت هیچ جز بیان اراده و تمایل معقول نیست. این عده از تئوری پردازان حقوق، عنصر اجتماعی قاعده حقوقی را نادیده می‌گیرند و وقتی تفسیر قانون لازم می‌آید

مراجعه به‌تعاطی افکار ومذاکراتی راکه قبل از تصویب آن بعمل آمده‌است امری طبیعی و منطقی می‌دانند.

حقوق‌دانان دیگر برعکس معتقدند نص قانون درتمام موارد بایدباتوجه به‌اوضاع واحوال موجود بکار برده شود. قاضی نبایددر کشف اندیشه‌ای که حقوق‌دانی صدسال پیش در انشاء این یاآن ماده ازقانون داشته‌است اصرار ورزد. قاضی باید ازخودبپرسد با توجّه به تغییرات و تحولاتی که طیّ سالیان متمادی در افکار و عادات و نهادهای اقتصادی و اجتماعی مملکت رخ داده است اگر محرّر قانون زنده می‌بود چه رویّه‌ای را پیش می‌گرفت. بنا براین عقل حکم می کند که نصّ قانون با دید باز و دستی گشاده با واقعیّات زندگی امروزی تطبیق داده شود به این وصف مذاکراتی که قبل از تصویب قانون بعمل آمده است خاصّه اگر مدت مدیدی از زمان تصویب گذشته باشد برای مفسّر قانون نمی‌تواند چندان مفید باشد. نکته در پژوهش تاریخی نیست بلکه در بهترین طرز استفاده عملی از نصّ مسلّط و سخت موجود می‌باشد. قانون نشان دهندهٔ اراده کسی نیست که آن‌را نوشته بلکه مبیّن اراده و میل هیئت اجتماع است.

شیوهٔ تفسیرمتسع و آزاد برمبنای جامعه شناسی استواراست. ایرادی که به‌این شیوه می گیرند این است که دست قاضی را به‌گونه خطرناکی برای ابرازسلیقه و احیاناً اغراض شخصی بازمی گذارد. طرفداران تفسیر متسع و آزاد در جواب اظهار می‌دارند قاضی‌که از چنین شیوه‌ای پیروی می کند هنگام صدور حکم همان رأی را می‌دهد که قانون‌گذار درنظر داشته‌بود. به‌عبارت‌دیگر اگرقانون‌گذار هنگام دادن رأی حضور پیدا می کرد رأی مشابهی می‌داد. پاسخ خرده‌گیران این است که قاضی ادعا می کند که قانون‌گذار رأی مشابهی می‌داد ولی این تنها ادعا است بر اساس کدام ضابطه می‌توان صحّت و سقم این ادعا را تعیین کرد؟ به‌عبارت دیگر با توسّل به‌کدام ضابطه به‌جرأت می‌توان گفت قانون‌گذار این یا آن نظر را درصورت حضور ابراز می‌نمود؟ ایراد تاحد زیادی وارداست و بی‌شک خطری‌جدّی وجوددارد. افراد مملکت که هر آن می‌توانند

با دادگستری سروکار پیدا کنند احتیاج مبرم به‌تأمین قضائی دارند . اگر قضات اجازه داشته باشند قانونی را بر سبیل نظریات اجتماعی وگرایشهای فلسفی و افکار سیاسی خود آزادانه تفسیر کنند لطمهٔ سنگینی به تأمین قضائی وارد خواهد آمد و در نتیجه صدور احکام ضدّ و نقیض اعتبار دستگاه‌قضائی مملکت سخت نقصان می‌پذیرد و پایه‌های اعتماد به‌دادگستری به‌گونهٔ وخیمی متزلزل می‌گردد .

آیا برای رهائی ازاین‌خطر باید به‌استقبال خطر دیگری رفت ؟ البتّه مطمئن‌ترین راه ، چسبیدن به‌نصّ قاعدهٔ حقوقی و به‌کار گرفتن اتوماتیک آن‌است . ولی‌این‌تن‌پروری همیشه میسّر نیست . برای اینکه قاضی ماشین خودکار نیست و باید عادلانه‌ترین و بهترین حکم را در دعوی که دربرابرش مطرح است صادر کند . گوش و چشم خودرا نمی‌تواند به‌روی افکار عمومی ببندد . گذشته از اینکه باید در برابر جریانات عاطفی حاد و زودگذر در جامعه ایستادگی کند وظیفهٔ دیگری نیز دارد و آن رعایت تغییرات و تحوّلاتی است که بطور مسلّم و عمقی در جامعه بوقوع پیوسته است زیرا تغییرات و تحولات مسلم و ژرف جامعه نمی‌تواند روی قاعده حقوق اثر نگذارد .

آنچه از واقعیّات استنباط می‌گردد این است که قضات غالباً از تفسیر متسع و آزاد اجتناب می‌ورزند ولی درعین حال سخت می‌کوشند تا نصّ قانون را با مقتضیات اوضاع واحوال موجود منطبق کنند . ازتلفیق‌این‌اجتناب و کوشش ، رویه قضائی بوجود می‌آیدکه به‌نوبهٔ خود منبع حقوق جدیدی می‌باشد .

رویه قضائی نقش مهمّی را در تحول و تکامل حقوق بعهده دارد .

رویّهٔ قضائی درکشورهای لاتین مخصوصاً در فرانسه منبع حقوق جدید به شمار می‌آید و نقش مهمی را در دیگرگونی و پیشرفت حقوق ایفا می‌کند درکشورهای آنگلوساکسون خاصّه در انگلستان رویهٔ قضائی ظاهراً نقشی مهمتر از اروپا بعهده دارد و براین‌اصل که قاضی باید پیوسته به‌آنچه حکم شده‌است وفادار بماند استواراست (Stare Decisis) . اصل مذکورگو اینکه مقام بسیار بلندی را برای رویهٔ قضائی قائل

است ولی درعین‌حال باماهیت آن تناقض دارد . اگرقاضی انگلیسی امروزهم مجبور به صدوراحکام قرن گذشته باشد حقوق را از تحول وقانون را ازانطباق با مقتضیات روز بازمی‌دارد ازاین‌جهت که اصل پیروی ازاحکام گذشته‌زیاد جدی تلقی نمی گردد . علت تضادی که میان رویه قضائی درکشورهای لاتین وآنگلوساکسون وجود دارد زیادی قوانین دردسته اول وکمی قوانین دردسته دوم است . این زیادی و کمی قوانین است که دریکی رویه‌قضائی‌را بصورت عامل‌متحول ودردیگری بشکل محدودکننده درمی‌آورد. بنابراین می‌توان گفت که رویه قضائی در انگلیس برخلاف کشورهای لاتین مخصوصا فرانسه عامل‌ترقی و پیشرفت حقوق نیست. درانگلیس حملات شدیدی باین وضع بعمل می‌آید وگارلان [1] درکتابش می‌نویسد «استناد به‌محدودیت وقید ناشی از رویه قضائی‌در واقع سرپوشی‌است که روی روش شرم‌آور ماشین‌گذاشته می‌شود . بهانه‌ای‌است برای قضات که شانه اززیربارقضاوت معقول خالی کنند ومستمسکی است برای رفع ورجوع جهل، جائی که بصیرت کافی نیست ولی باید درجستجوی آن بود».

برخی ازحقوق‌دانان با توجه به‌نقش باصطلاح سازنده رویه قضائی معتقدندکه آنرا باید بیش از پیش توسعه داد و قاضی را از قید نص قانون رهائی بخشید . به عقیده این عده ازعلمای حقوق جامعه شناس نص‌قانون نباید درتفسیرنقش اصلی وتعیین کننده داشته باشد . بلکه باید بعنوان یکی ازعناصرآن تلقی‌گردد بعبارت دیگر قاضی را نباید مجبور به‌تبعیت از مُرّ قانون‌کرد . اورا باید آزادگذاشت تا به‌میل خود تاحدی که‌لازم می‌داند از نص قانون الهام بگیرد . در جالب بودن این اندیشه حرفی نیست ولی بخاطر احتراز ازصدور احکام ضد و نقیض و بروز هرج و مرج قضائی که دربالا به‌آن اشاره شد باید ازقبول‌آن امتناع ورزید . وانگهی اگرقانون‌را تنها منبع الهام برای قاضی‌بدانیم اصل دمکراتیکی که مبنای برخی از دولتهای مترقی کنونی است نقض می‌گردد . چرا؟ برای اینکه احکام گوناگونی که صادر خواهد شد ممکن است با قانون تطبیق نکنند و

Garlan - Le Gal Criticism - ۱

باین ترتیب قوه قضائی نفوذ مفرط و موقع برتری پیدا کند. حال آنکه قضات در هر پایه‌ای که باشند هیچ جز اعضای صنفی مشخص نیستند. وظیفه آنان بکار بستن اراده و تمایل هیئت اجتماع است و ماموریت بیان آن به عهده آنان واگذار نشده است اگر غیر از این می‌بود بانظام سیاسی که به «حکومت قضات» معروف است و تا حدودی در ایالات متحده امریکا وجود دارد روبرو می‌شویم. قضات ایالات متحده موقعی بمراتب برتر از قضات اروپائی دارند. خلاصه اینکه اگر قبول کنیم قاعده حقوقی از گروه اجتماعی سرچشمه می‌گیرد باید اذعان کنیم که قوه قضائی لااقل در غالب جوامع امروزی اجازه ندارد اراده و تمایل گروه را مستقیماً بیان کند.

جادارد بر آنچه در بالا گذشت نکته‌ای اساسی علاوه گردد آن اینستکه اگر بطور کلی قانون پیرو تحول اجتماعی است گاهی اتفاق می‌افتد که بر آن سبقت می‌جوید در موارد متعدد قاعده‌ای را که قانون‌گذار وضع کرده است بکار نمی‌بندند چرا؟ برای اینکه قاعده مذکور باسوءنیت ونادانی افراد روبرومی‌شود. یا با مقاومت تشکیلات اجتماعی که قانون‌گذار آنرا دست کم گرفته بود مواجه می‌گردد. پاره‌ای قوانین مترقی مخصوصا وقتی منشأ نوآوری باشند بعلت اغراض یا انجماد فکری مسئولان به مرحله اجرا در نمی‌آیند یا بطور ناقص اجرا می‌شوند در این قبیل موارد قانون پیش آهنگ و روند معمول که بین اوضاع واحوال موجود است عقب مانده است.

بند دوم

از تجزیه وتحلیل اجمالی که در بالا بعمل آمد باین نتیجه می‌رسیم که طبیعت اجتماعی حقوق ازطرفی قدرت خلاقه رویه قضائی را بوجود می‌آورد و از طرف دیگر حدود آنرا معین می کند حال باید باتعمق بیشتری چگونگی تحمیل اراده و تمایل گروه را بر یکایک اعضاء آن روشن کنیم.

بنابه تئوری که معمولاً تدریس می‌شود و مورد تائید اکثر حقوق‌دانان قرار گرفته وازاین جهت به تئوری کلاسیک معروف است حقوق رسماً چهارمنبع دارد. اول قانون

دوم عادت سوم رویه قضائی چهارم دکترین (عقیده علمی) . جامعه شناسان طبقه‌بندی مذکور درفوق را چگونه تعبیرمی کنند ؟

اولاً از نظرگاه جامعه‌شناسی تقسیم‌بندی سفت وسختی که دکترین معمول می‌دارد موردندارد زیرا جامعه‌شناسی تنها یک منبع واقعی حقوقی می‌شناسد وآن هم اراده وتمایل جمعی است وازاینرو منابع دیگری راکه ذکرمی کنند در واقع بعنوان صورتهای این منبع واحد وکلی تلقی می کنند . بعبارت دیگرآنچه برای جامعه شناسی دردرجه اول اهمیت قراردارد ریشه ومنشأ قاعده حقوقی است . طرز تجمع قاعده حقوقی هراندازه هم که مهم باشد دردرجه دوم اهمیت قرارمی گیرد .

نخست به بحثی اجمالی پیرامون دکترین (عقیده علمی) بپردازیم . امروزمعمولاً به اندیشه‌ها و توصیه‌ها ونظریاتی که اساتید و مؤلفان ضمن تحقیق درمسائل حقوقی ارائه می‌دهند وپاره‌ای ازموارد می‌تواند درجرح وتعدیل حقوق‌موجود موثر افتد عقیده‌علمی یا دکترین می‌گویند . به‌عقیده حقوق دانان جامعه‌شناس عقیده علمی یا دکترین را در حقوق مدرن یا باب روز نمی‌توان بعنوان منبع واقعی تلقی کرد . ولی درعین‌حال اشتباه خواهد بود اگر تصور شود امروز عقیده علمی یا دکترین هیچ نقشی درتکوین حقوق ندارد . حقوق دانان ممالک آنگلوساکسون که تبعیت از رویهٔ قضائی را بطوریکه در بالا دیدیم فریضه می‌دانند وبعقیده علمی درتحول حقوق کمترمیدان می‌دهند ازاثرعمیقی که عقیده علمی درکشورهای قاره اروپا خاصه فرانسه در پیدایش حقوق جدید می‌بخشد درحیرتند[1] . پژوهشهائی که عقیده علمی نام‌دارند بصورت های گوناگون ارائه می‌گردند. متداول‌ترین درفرانسه نظریاتی است که حقوق‌دانان درحاشیه احکام اظهارمی‌دارند نکته‌ای را نباید ازنظردورداشت وآن اینستکه درسیستم حقوق فرانسه وسیستم‌های دیگرحقوق که با آن تجانس دارند عقاید حقوقدانان هراندازه هم که با نفوذ و اعتبار باشند بعنوان عقاید علمی نمی‌توانند منبع حقوق بحساب آیند . البته عقیده علمی به تحول و پیشرفت

---

۱ - Allen - Lawin The Making 1936

حقوق کمک می کند ولی مادام که جمع بر آن صحه نگذارد بصورت نظر و توصیه باقی می‌ماند برای اینکه به‌صحه و تائید جمع برسد باید درمتن قانون یاچند مورد از رویّه‌قضائی یا بالاخره ازطریق علمی تجلّی کند . بنابرین عقیده علمی مادام که صورت شخصی دارد جزو منابع حقوق درنمی آید . طرفداران این نظریه «تئوری پژوهش علمی آزاد» را نیز مردودمی‌شمارند دراین‌مورد اظهارمی‌دارند بنابه‌تئوری پژوهش‌علمی آزاد مفسر هنگامی که دچارتردید می گردد و قانونی هم وجود ندارد اجازه داردآزادانه درصددجستجوی راه حلّی برآید . این تئوری بی‌شک جالب است ولی ازآنجاکه ماهیت اجتماعی‌حقوق را نادیده می گیرد قابل قبول نیست . قاعده‌ای وقتی خاصیت حقوقی پیدا می کندکه با تمنیات‌گروه اجتماعی تطبیق کند .

قانون درجوامع مترقی کنونی منبع‌اصلی وبقول‌عده‌ای ازحقوق‌دانان یگانه منبع حقوق است . خصوصیت قانون اینستکه ازطرف مقام خاصی مانند پیامبر ـ پادشاه ـ پارلمان وقس علیهذا وضع می گردد . خصوصیت مذکور روشنتر می‌گردد اگرآنرا با عادات که بخودی‌خود پدیدمی‌آید مقایسه کنیم . بنابراین قانون برخلاف عادت درلحظه مشخصی که بدقت می‌توان تعیین کرد پدید می‌آید. ازاین‌گذشته قانون معمولا باعباراتی صریح انشاء می‌گردد و پس از تصویب آنرا اصولا با تصویب قانون دیگری باید مورد جرح وتعدیل یا ابطال قرارداد .

قانون نظربه خصوصیاتی که برایش ذکرشد درمراحل نسبتاً پیشرفته‌ای ازتمدن پدید می‌آید . قبایل بدوی درآغاز تاریخ قانون نداشتند و زیرنظام عادت بسر می‌بردند ولی هم‌گام با پیمودن مراحل اول ترقی به‌صرافت‌تدوین عادات می‌افتند . اقوام باستانی چه درخاور و چه در باختر مجموعه‌هائی ازعادات مدون از خود بیادگار گذاشته‌اندکه مجموعه معروف همورابی را حدود دوهزارسال قبل از میلاد مسیح شاید می‌توان نمونه کامل دانست . سئوالاتی که دراینجا پیش می‌آید اینستکه عادات نوشته شده ومدون‌را می‌توان قانون دانست یا نه ؟ اگربه‌خصوصیتی که ازقانون بعنوان قاعده حقوقی که حتما

باید توسط مقام خاصی که حق انحصار وضع قانون را دارد وضع شده باشد بی‌چون و چرا پابند باشیم مسلماً نمی‌توانیم عاداتی راکه برشته تحریر درآمده ودرمجموعه‌ای جمع‌آوری شده‌اند وازطرف مقام صالحی هم اعلام گردیده باشند قانون بدانیم. زیرا مقام صالح در این مورد قانون‌گذار نیست بلکه گزارنده یا بیان‌کننده قوانین است که واضع خاص و مشخصی ندارند. بنابراین عادت مدون درواقع با تحریر بصورت قانون تمام وکمال در نمی‌آید در شکل عادتی که رسماً برشته تحریر درآمده‌است باقی می‌ماند. ازاین‌گذشته از خصوصیات قانون مدون اینستکه شامل تمام افراد جمیع نواحی کشور می‌گردد. در صورتیکه عادت به‌نواحی معین منحصر می‌گردد وهمین جنبه باصطلاح سرزمینی آن هم مانع ازاینستکه آن‌را با قانون یکی بدانیم.

درعهد باستان وقرون وسطی و دوران رنسانس مجموعه قوانین به‌مفهوم امروزی کلمه وجودنداشت آنچه‌بود بطوریکه دربالا اشاره کردیم عادات نوشته‌شده‌بود. مفهوم امروزی مجموعه قوانین نخست درآغاز قرن نوزدهم درفرانسه متداول می‌گردد و براین اندیشه استوار است که قانون نوشته‌شده یگانه‌اساس واقعی حقوق ملّی می‌باشد. حقوق دانانی که به فرمان ناپلئون از سال ۱۸۰۴ تا ۱۸۱۰ همّت به تدوین مجموعه‌های قوانین مدنی وجزائی ودادرسی گماشتند پیش خود فکرمی‌کردند که شالوده حقوقی ملّت فرانسه را برای ابد پی ریزی می کنند. ازاین جهت قوانین مذکوررا تنها مجموع مقرّرات لازم‌الاجرا نمی‌دانستند بلکه عقیده‌داشتند که قوانین‌موضوع برای تمام‌اعصار معتبرخواهدبود وباید ازهرجرح وتعدیل مصون بماند. غالب حقوق‌دانان فرانسوی طیّ دهه‌های اول قرن نوزدهم همین عقیده‌را داشتند. به مجموعه های قوانین خاصه مجموعه قوانین مدنی تا سرحدّ ستایش احترام می‌گذاشتند و بهیچ‌وجه اندیشه انتقادآنها را بخود راه نمی‌دادند وتنها به تفسیروتجزیه وتحلیل مقرّرات آنها اکتفا می‌کردند. ازاین‌جهت به مکتب تجزیه وتحلیل قشری معروف شدند. عدم آگاهی ازماهیّت اجتماعی‌قانون ازیکطرف ونادیده

گرفتن تحوّلات زندگی اجتماعی از طرف دیگر موجب شد از قانون بتی بسازند تغییر ناپذیر و آنرا حلّال مشکلات کنونی و آینده بدانند. این نکته بدان معنی نیست که فرد حق دارد هر قانونی را که بمذاقش خوش نمی آید زیر پا بگذارد.

اگر قانون بت نیست قانون شکنی هم بهیچوجه مجاز نیست. قاعده حقوق ذاتاً مبین اراده و تمایل گروه است.

خلاصه اینکه اگر رعایت قانون بی چون وچرا بر هر کس واجب است این نکته را نیز نباید فراموش کرد که قانون گذاری با علم کامل وجود ندارد. بالا شرح دادیم که چگونه رویه قضائی در سایه تفسیر خلاق متون خشک و سخت قوانین را با نیازهای روز منطبق می کند. اکنون به بحث پیرامون عرف و عادت می پردازیم.

بند سوم:

مفهوم عادت از قلمرو حقوق تجاوز می کند. بعبارت دیگر عرف و عادات بسیاری که از حیطه حقوق خارج است وجود دارد. به معنی وسیع کلمه هر رفتار و منش و روند اجتماعی را که جنبه بیش و کم اجباری و الزام آور داشته باشد عرف و عادت می خوانند. برخی از این عرف و عادتها بصورت ظاهری که هر روز دارند خیلی دور از حقوق هستند خیلی از عرف و عادتها جزئی از آنچه فولکور مینامند محسوب می شوند و در واقع غالباً بقایای نمادهائی هستند که در گذشته از اعتبار و قوت تمام و کمال برخوردار بودند مثلاً مصافحه یا دست یکدیگر را برای اظهار دوستی فشردن یادگار نوعی قرارداد است که با مصالحه منعقد می شد. راجع بانعام نیز که درباره‌ای مشاغل از لحاظ روند اجتماعی اجباری است ولی در عین حال فاقد ضمانت اجرای حقوقی می باشد همین نکته صادق است ولی انعام گاهی در دستمزد منظور می شود و این خود دلیل بر تجانس دو نهاد می باشد. تعداد این قبیل عرف ها و عادات که جزو آداب و رسوم توده مردم و از فولکور محسوب می شود زیاد و ذکر آنها از حوصله این مختصر

بیرون است. لذا به مثالهای مذکور در فوق اکتفا می کنیم و به بحث پیرامون عادات حقوقی می‌پردازیم.

بالا گفتیم که مردم بدوی تحت نظام حقوق عادتی بسر می‌برند وقانون به‌عقل آنان قد نمی‌دهد. اقوام بدوی که در پله پائین نردبان تمدّن قراردارند و در بخش بزرگی از افریقا واقیانوسیه وآسیا زندگی می کنند هیچ جز عادت نمی‌شناسند. مقرّرات عادت از آنجاکه با مذهب سرشته شده است و از آن قابل تفکیک نیست با دقت هرچه تمامتر رعایت می‌شود و چون جنبه تقدّس دارد متخلّفان که گناهکار محسوب می‌شوند به سخت‌ترین گونه‌ها مجازات می‌شوند. لذا این قبیل عرف وعادت از ثبات نسبی برخوردارند وشفاهاً سینه به سینه انتقال می‌یابند.

درهمین عصر است که حقوق‌دانان آنرا عمیقاً مورد مطالعه‌قرار دادند وخصوصیات آنرا بدقّت توصیف کردند.

عادت چه خصوصیّاتی دارد؟ آنچه درتعریف عادت حقوقی می‌توان گفت این است که قاعده حقوقی سنّتی‌الزام‌آوراست که بخودی‌خود دوراز هرگونه مقام ودستگاه خاصّی پدید می آید.

دربارهٔ جنبه الزام‌آورعادت حقوقی می‌توان گفت که مانند هرقاعده حقوقی‌دیگر متضمّن ضمانت اجرا می‌باشد وازطرف دادگاهها البته اگر وجود داشته باشد بکاربرده می‌شود. حقوق‌دانان رم قدیم وقرون وسطی صریحاً اظهار می‌داشتند که مقرّرات‌عرف حقوقی برای شخصی که‌ازآن متمتع وهمچنین برای کسی که ازآن متضرّرمی گردد بالسویّه الزام‌آوراست وازاین لحاظ است که با عرف غیرحقوقی فرق پیدا می کند.

خصوصیّت دوم ـ عادت را که خود بخود باید بیشتر مورد تعمّق قرار داد. عادت به گونه‌ای روشن و آسان برای درک تکوین پیدا نمی کند. تعلّق به لحظه معیّنی ندارد.

عدم وقوف به جزئیّات عادت عملاً «به دوعلّت دشواریهائی را فراهم می‌آورد

یکی آنکه حدود قلمرو عادات اکثراً به دقّت تحدید نمی‌شد و غالباً ازجائی به‌جای دیگر تغییر می‌کرد. دوم اینکه میزان بدهی مستأجران املاک که بستگی به عادت داشت از ناحیه‌ای به ناحیه‌ای دیگر فرق می‌کرد. بنابراین وقوف به عادات امر مهمّی بشمار می‌رفت و برای شناخت آنها پرسشهائی ازسالخوردگان قوم در هر ناحیه‌ای بعمل می‌آمد. شیوه پرسش نتایج مطلوب را نمی‌داد از اینرو درصدد برآمدند عادات را تصریح کنند. ولی بطوریکه جای دیگراین مختصر متذکرشدیم تحریر و تصریح عادات واعلام آنها از طرف مقامات عالی ازخصوصیّت اصلی آنها هیچ نمی‌کاهد. بعبارت دیگرشفاهی و لسانی‌بودن ازخصوصیات اصلی وذاتی عادت نیست. عادت هنگام پیدایش نه میان اقوامی که در مراحل پیشرفته تمدّن و دارای خطّ بودند ونه میان اقوام عقب مانده که خطّ نداشتند هیچوقت برشته تحریردرنمی‌آمد. زیرا خاصیّت خودبخودی آن با این امراساساً مغایرت دارد. اگرمقرّرات محض تسهیل درکار برشته تحریردرآیند این‌امر موجب تغییرماهیّت آن نمی‌گردد. بنابراین نظریه کسانی که مدعی هستند فرق میان عادت و قانون تنها در شفاهی بودن اولی وکتبی بودن دومی‌است قابل قبول نیست.

غالب حقوق دانان عقیده‌دارند که یکی از مشخّصات عادت را باید در تکرار اعمال مشابه جستجو کرد. تردیدنیست که رابطه‌نزدیکی بین‌عادت ومعمول وجوددارد. زیرا دراکثرموارد عادت ازتکراریک سلسله اعمال مشابه که معمول را بوجود می‌آورد پدید می‌آید. دراینجا سئوالی پیش‌می‌آید وآن اینستکه آیا تکرارلازمه پدیدآمدن‌عادت الزام‌آوراست یانه. عده‌ای‌ازحقوق‌دانان به‌سئوال‌مذکورپاسخ‌مثبت‌می‌دهندوبرخی‌دیگر منفی. استدلال حقوق‌دانانی که تکراررا لااقل ازلحاظ نظری برای پیدایش عادت‌لازم نمی‌دانند اینستکه تعریف قاعده حقوقی لزوم تکرار را نفی می‌کند. بعبارت دیگرکافی است روند و منشی با اراده وتمایل جمعی منطبق باشد تا ازلحاظ‌حقوق درست تلقی‌شود. کافی است انطباق نداشته باشد تا خلاف حقوق تلقی گردد. وانگهی عادت باید قبل‌از تکراراعمال مشابه وبصورت معمول ومرسوم درآمدن با یک عملی که حقوق تلقی‌می‌شود شروع گردد.

خصوصیّت دیگری را که برای عادت حقوق دانان خاصّه در ممالک آنگلوساکسون که حقوق عادتی دارند قائل می‌باشند « معقول بودن » آن است. منظور از معقول بودن (Reasonableness) اینستکه دادگاهها مجاز نیستند عاداتی را که با اصول حقوقی مغایرت دارد معتبر بشمارند. در کشورهائی که نظام حقوقی آنها بر پایه قانون استوار است موضوع معقول بودن عادت بعنوان یکی از خصوصیّات آن مطرح و مورد توجّه نیست.

بعضی از حقوق دانان برای عادت خصوصیّت دیگری را نیز در نظر می‌گیرند و آن جنبهٔ قضائی آن است به عقیده این عده عادات باندازه‌ای با تصمیمات قضائی عجین و سرشته است که قواعد عادتی را باید اساساً قضائی دانست که بصورت موازین کلّی درآمده‌اند. این نظریّه با توجّه به اینکه بعضی از قواعد اولیّه حقوق عادتی در گذشته در آراء قضات تجلّی یافته‌است ظاهراً صحیح به نظر می‌رسد. از این گذشته باید اذعان کرد که تصمیمات قضائی غالباً نقش عمده‌ای در روشن کردن وتدقیق عادت داشته‌اند. ولی با اینهمه نظریّه مذکور که برای عادت ریشه‌ای قضائی قائل است قابل قبول نیست. قضات قواعد حقوقی را خلق نکرده‌اند. بلکه آنرا بطوریکه در متون قدیمی ژرمنی آمده است « پیدا کردند » این نکته درباره قضات کنونی هم مصداق پیدا می‌کند. ژرم فرانک[1] می‌نویسد:

« همانطور که کریستف کلمب امریکا را اختراع نکرد قضات هم حقوق جدید را اختراع نمی کنند ». این نکته اساسی دربارهٔ قانون‌گذار نیز صادق است و پورتالیس[2] آنرا بروشنی و قاطعیّت تمام بدون اینکه جامعه شناس باشد در مقدّمه مجموعه قوانین مدنی فرانسه بیان کرده‌است. وانگهی خیلی از قواعد عادتی مهم که مورد تأیید عموم است در برابر محاکم مطرح نمی‌شوند ودلیلش هم اینستکه هیچکس درمقام انکار آنها نیست با توجّه به استدلالاتی که بعمل آمد جنبه قضائی عادت را نمی‌توان یکی از خصوصیّات لازم آن بشمار آورد.

---

۱ - Jerome Frank

۲ - Portalis

موضوعی را که باید در پایان این مختصر مورد بحث قرار دهیم نقشی است که عادت درسیستم‌های حقوقی مبنی برقانون ایفا می کند. جامعه‌شناسی دراین زمینه شاید بتواند راه حلهای نوینی را که با آنچه معمولاً تدریس می‌شود مغایرت دارد ارائه دهد.

اکثریت قریب به اتفاق حقوق دانان براین عقیده‌اند که عادت درجوامع مترقی امروز که حقوق بشدّت وحدت تمرکز یافته است نقشی بسیاراندك دارد. البتّه‌اکنون برخلاف دوران مکتب تجزیه وتحلیل قشری قانون‌را یگانه منبع حقوق نمی‌دانند وبرای عادت هم‌جای کوچکی کنارآن منظورمی کنند. مثلاً درفرانسه که نمونه‌بارزحقوق مدون ومتمرکزاست درمجموعه قوانین مدنی صحبت از رویه‌های معمول درمحل به میان آمده است. ولی این اشارات در واقع به نکات حقوقی کم اهمیّتی که بیشتر مربوط به زندگی روستائی می‌گردد بعمل می‌آید. حقوق‌دانان معاصر مفهوم عادت را به روستاهامحدود نمی کنند وعقیده دارند که قواعد عادتی بیرون ازمحیط روستائی مثلا دراجتماعات صنفی که درآغازقرن نوزدهم بسیار ناچیز بودند و امروز حائز اهمیّت اجتماعی فوق‌العاده‌ای شده‌اند پدید می‌آید. با اینهمه حتّی حقوق دانانی که از دید نسبتاً وسیعی برخوردارند عادت را منبعی کاملاً فرعی می‌دانند ودرمقایسه با قانون به‌آن اهمیّت نمی‌دهند.

حقوق دانان جامعه شناس استدلالات خود را بر پایه جدائی حقوق متحول و دینامیک وقانون‌را کد واستاتیک بنا می کنند واظهارمی‌دارند حقوق چون درقید غالب عبارات مقرّر است اشکالات ناشی اززندگی اجتماعی را نمی‌تواند جوابگو باشد. البتّه بعضی اوقات می‌توان بدون دخل وتصرف درعبارات مقررات قانونی با توسّل به‌تفسیر خلّاق معنی‌آنرا بطوریکه بالا دیدیم تغییر داد ولی در بسیاری موارد چنین تفسیری امکان پذیرنیست ودرنتیجه قانون تالحظه‌ایکه تناقض‌فاحش وغیرقابل تحمّلی بانیازهای نوین زندگی پیدا نکند بموقع اجرا گذاشته می‌شود در این لحظه متروك می‌گردد. تمام قوانین هراندازه‌هم که ظاهراً متین وسدید باشند چنین پایانی پیدا می کنندهمانطور که قشرزمین بواسطه عوامل جوی نازك وفرسوده می‌گردد متون حقوقی هم بدون استثناء

به مرور زمان با تحوّل زندگی اجتماعی زود یا دیر دستخوش تخریب می گردند. چه‌اسمی می‌توان روی نیروی مخرّب حقوق امروز وسازنده حقوق فردا جزعادت گذاشت؟ این نیروکه اسمش را عادت گذاشتیم دوشرط لازم‌را بعنوان منبع حقوق که یکی خصوصیّت الزام‌آور بودن و دیگر بخودی خود بودن است دارا می‌باشد. همین خصوصیت به خودی خود بودن است که موجب اشتباه حقوق دانان شده و مقام مهم آنرا در دنیای امروز از نظرشان پوشانده است. چون به مقتضای شغل خود تمام توجّه را به متون معطوف می‌دارند از عمل بی سرو حدّ و مستمرّی که تدریجاً معانی آنها را قلب و زایل می‌کند غافل ماندند.

حقوقدانانی که به جامعه‌شناسی میدان نمی‌دهند مطالب مذکور درفوق را صرفاً نظری وبدون هیچگونه ارتباطی با واقعیّات می‌دانند.

حقوق دانان جامعه شناس در تأیید عقاید خود اظهار می‌دارند کافی است که واقعیّات‌را بدون جانبداری و پیش‌داوری مورد مطالعه قراردهیم تا دریابیم که بسیاری از قوانین بمورد اجرا گذاشته نمی‌شوند وعاطل می‌مانند. عاطل ماندن آنها دوصورت دارد یکی اینکه طوری تفسیر می گردند که بهیچوجه با منظور قانون‌گذار وفق نمی‌دهند بعبارت دیگردست به‌ترکیب نصّ آنها نمی‌زنند ولی معنی آنها بکلی‌قلب می گردد. دیگر اینکه قوانین اصلاً نادیده گرفته می‌شوند. دراین خصوص می‌توان از لوی بیرول [۱] حقوقدان وجامعه شناس صاحبنظرفرانسوی نقل قول کرد: بنظرمن بسیارجالب‌خواهد بود اگرتعداد مقرّرات قانونی که بموقع اجراگذاشته نمی‌شوند ویااینکه هیچوقت‌گذارده نشده‌اند ضمن پژوهشی عمیق تعیین می گردید. تعجب نخواهیم کرد اگر مطالعات نشان دهندکه از ۲۲۸۱ مواد مجموعه قوانین مدنی فرانسه نیمی امروز متروك شمرده می‌شوند وبموقع اجراگذارده‌نمی‌شوند. نکته بس‌جالب دیگر جستجوی علل بکارنبستن قوانین است. البتّه می‌دانیم که علت کلّی متروك شدن قوانین دیگر گونیهائی است که دردرون گروه اجتماعی پدید می‌آید. ولی ازاین گذشته متروك ماندن هرقانونی می‌تواند علل‌خاص

---

۱ - Henri Levy-Bruhl

داشته باشد درخیلی ازموارد متروك شدن ناشی‌ازمنافع واغراض‌است . فی‌المثل قانون‌را زیر پا می‌گذارند تا مالیاتی را که بیش از حدّ سنگین است نپردازند . علل دیگرممکن است عدم آگاهی ـ عدم سازگاری یا عدم تمایل به ترك عادات ریشه‌دار باشد . نمونه بارزی در این مقوله برقراری ساعات تابستانی است درروستاهای بسیاری ازکشورها سالیان دراز به مقررات مربوط به ساعت تابستانی وقعی نمی‌گذاشتند . نمونه دیگر سیستم متری‌است که‌ازانقلاب‌فرانسه‌تاامروزنتوانسته‌است راه خودرا درمیان روستائیان غالب کشورها باز کند . کشاورزان هنوزهم وقتی صحبت ازسطح زمین می‌کنند کلمات متر مربع وهکتاروغیره را استعمال نمی‌کنند وهمان اصطلاحات قدیم را بکارمی‌برند . شاید بگوئید دراین مورد با عادت الزام‌آور روبرو نیستیم بلکه با بقایای که فاقد جنبه حقوقی هستند سروکار داریم این مدعا قابل بحث است زیرا می‌توان سئوال کرد آیا دراین‌مورد در برابر یکی از مواردی که‌گروه درجه دوم (طبقه‌کشاورز) قواعد حقوقی خاصی را تکوین یاحفظ می‌کند قرارنداریم؟ جواب ما مثبت است . این عادت روستائی ازگذشته ناشی می‌گردد ولی عاداتی نیز هست که شبه قانون و متوجّه‌آینده می‌باشند و بی شکّ بوجودآورنده حقوق فردا هستند پاره‌ای از قرار و مدارهائی را که بازرگانان خاصّه بانکداران با یکدیگر می‌گذارند و همچنین قراردادهائی که در زندگی صنفی وجود دارد مشمول این‌عادات می‌گردند » . آنچه لول برول درباره‌فرانسه‌می‌گوید درسایر کشورهای جهان نیز بیش وکم صدق می‌کند و مبارزه میان قوانین و عادات به‌گونه مستمرجریان دارد . شاید بارزترین نمونه آنرا بتوان در تناقض میان قوانین مترقی که دادگاه عالی فدرال ایالات متّحده در زمینه روابط سفید پوستان و سیاه پوستان از پانزده سال باینطرف وضع می‌نماید وعادات مبنی برتبعیض نژادی که درایالات جنوبی رواج دارد پیدا کرد .

چنین رسومی حتّی درصورت تعارض با قوانین درصورتیکه مورد تأیید محیط باشند عادات واقعی را تشکیل می‌دهند . باین معنی که با وجود فقدان ضمانت اجرا به افراد ذینفع تحمیل می‌گردند . تردید نیست اگر عاداتی چنین در برابردادگاهها مطرح

گردند چون با قوانین تعارض دارند مردود شناخته خواهند شد . ولی باید درنظر داشت که هیچوقت موضوع دعوی حقوقی قرار نمی گیرند. بنابراین گذشته از روبنای حقوقی رسمی که از قانون ودردرجه دوم از تصمیمات قضائی بوجود آمده است زیربنای حقوق پیچیده وخیلی غنی که حاوی عوامل مترقی وارتجاعی است وجود دارد. پژوهش دراین زیر بنا می تواند علل عقیم ماندن یا تفسیرنادرست و اجرای غلط قوانین را روشن و به تکامل حقوق کمک کند .

نظریات حقوق دانان جامعه شناس را درباره منابع حقوق باختصار شرح دادیم. چکیده نظریات مذکوردرفوق به قرارزیرخواهد بود :

اول ـ درحقیقت حقوق یک منبع بیش ندارد وآن اراده وتمایل جمعی است که بوسائل گوناگون ازجمله قانون وعادت ورویه قضائی تجلی می کند .

دوم ـ گروه اجتماعی که قواعد حقوقی از آن سرچشمه می گیرد تنها دولت نیست وهمچنین تحت تأثیرعوامل گوناگون دیگر درحال تحول و تطوراست . درنتیجه حقوق که مظهراراده وتمایل گروه است پیوسته درحال دگرگونی است . ولی این تحول وتحرک قواعد حقوقی با جمود و ثبات که دراین قبیل موارد لازمه تضمین روابط اجتماعی امن است مغایرت دارد . ازاین تناقض آنچه را دراصطلاح «درام حقوق» می نامند پدیدمی آید وقاضی باوجدانی مردد ناگزیرمی گردد قانونی راکه متن آن هامقتضیات عدالت به مفهوم روز وفق نمی دهد جاری کند . ازاینرواست که دربعضی موارد شق القمرمی کند وازنص قانونی معنائی متفاوت وحتی بکلی مخالف آنچه منظور واضع قانون بوده است استخراج می کند .

سوم ـ حقوق معتبرمدام در معرض تخریب قرار می گیرد ولی حقوقی که از بین می رود جای خودرا به حقوقی جدیدمی دهد . اینجااست که برداشت وتصورجامعه شناسان ازحقوق باتصوربرداشت حقوقدانان کلاسیک تفاوت پیدامی کند. حقوقدانانی که ازنظریه کلاسیک پیروی می کنند قانون را درنظام های حقوقی مبنی برتدوین دقیق منبع اصلی حقوق می دانند وبرای منابع دیگرجائی بس محقر درکنارآن منظورمی کنند . حقوقدانان

جامعه‌شناس مخالف این نظریّه هستند و عقیده دارند که ازمطالعه بیطرفانه درواقعیّات می‌توان به‌نادرستی آن پی برد. حقوق بگونه‌ای که تحقّق می‌پذیرد یا بعبارت دیگرحقوق زنده، با تصوّری که ازمطالعه مجموعه قوانین وحتّی رویّه قضائی به واقعیّت نزدیکتر است حاصل می‌گردد تفاوت بسیاردارد.

لوی برول درمقام عادت باندازه‌ای غلوّ می‌کندکه می‌نویسد: بنظر من رویّه قضائی هم اگر خـلّاق باشد صورتی از صورتهای عادت است. بعبارت دیگر عادت قضائی‌است وچون قوای انتظامی‌مملکت ضمانت اجرای آنرا تأمین می‌کند جنبه الزام‌آور آن بیشتر ازخاصیّت واجب بودن عادت معمولی به‌چشم می‌خورد. ولی درواقع عادت قضائی هم‌مانند عادت معمولی ازمجموعه‌ای از رویّه‌های معمول که حقوق موجودرا به نحو غیرمحسوس جرح و تعدیل می‌کند وقدرت‌آن دراستمرار صدورآرای مشابه می‌باشد ترکیب می‌شود.

نظرفوق را دراین عبارت که حقوق درعادت صورت می‌پذیرد و درقانون تبدیل به عرض می‌گردد می‌توان خلاصه وبیان کرد.

احمد میرفندرسکی

مآخذ

1 - Henri - Levy - Bruhe
Aspects Sociologique Du Droit

2 - C. Bougle. J. Raffauet
Elements De Sociologie

3 - Richard (Gaston)
Essaie Sur L'origine De L'Idee Du Droit

تقدیم به دانشمند گرامی

استاد جلال‌الدّین همائی

به کشور خدای محیط فضائل　　به فرمانروای بسیط معانی

از

دانشجویان

آنچه در این طومار به محضر استاد جلال‌الدّین همائی عرضه می‌شود ، احساسات بی‌شائبه وراستین تنی چند از دانشجویان وجوانان ایرانی است که امید آینده این مملکت و حافظ میراث‌های دیرین وارزندهٔ این مرز و بوم‌اند .

این دانشجویان باخواندن مقدّمه کتاب مصباح‌الهدایة چنان شیفته ومجذوب سخن ازدل برآمده و صداقت استاد همائی شده‌اند که خود از سر اندیشه‌ای روشن به تجزیه و تحلیل پرداخته وبرآن همه دانش وبینش استاد درود فرستاده وبرزحمات وخدمات علمی وی ارج نهاده وصمیمانه سلامت وطول عمر اورا خواستارشده‌اند. سخن کوتاه و بهتر آن که به‌نقل برخی از آن نوشته‌ها بپردازم:*

---

* - برحسب وظیفه‌ای که چند سال پیش در دانشکده‌ادبیات‌دانشگاه تهران به عهده داشتم لازم آمد به حضور استاد همائی در منزلشان شرفیاب شوم. علاوه بردیداری که در دانشکده حاصل می‌شد ، نخستین بار در منزل پامنار به‌حضور استاد شرفیاب شدم.

آنها که‌آن محیط را دیده‌اند می‌دانند در آن زاویه درك فیض محضر استاد چه حال و هوائی دارد .

از آن دیدار چندی گذشت تا اینکه سه سال پیش مقدمه کتاب مصباح‌الهدایه را به

(بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد)

«ادبیّات نه‌فقط آبرو، بل خون ماست . . . . ادبیّات برای ما زندگی است...
ازشواهد پیداست که از قوم آریائی از همان ابتدای کار با ادبیات آشنا بوده و نیز شاید تمدّن آریائی باادبیات نضج گرفته‌است . بنابراین ما وارث چند هزارسال فرهنگ غنی وهنرسرشارناب می‌باشیم که‌این سابقه‌طولانی فرهنگی وهنری می‌تواند امروز مارا سرفراز گرداند . ونه تنها می‌توانستیم میراث خوارفرهنگ غرب نباشیم بل هنر وادبیّات غنی ما می‌بایستی الهام بخش‌سایرین نیز بوده باشد ... ولی با این‌همه امروز چه داریم؟ تقریباً هیچ - آری در برابر آنچه می‌توانستیم داشته باشیم ، اینک هیچ داریم - زیرا دست ویرانگر

(بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل)

عنوان نمونه‌ای از نثر معاصر حاوی نکته‌هائی در شیوهٔ تحقیق ، تکلیف درسی دانشجویان معین کردم که بخوانند ودر بارهٔ مفهوم آن مقاله‌ای بنویسند.

نوشتهٔ استاد همائی درروح دانشجویان تأثیری عظیم برجای نهاد واین تأثیر را آنان چنان در مقالات خود به زیبائی منعکس کردند که مرا به تحسین واداشت. و چون دیدم که دانشجویان درضمن بیان مطالب ، نسبت به‌استاد عرض‌ادب و احترام فراوان کرده‌اند دریغم آمد که استاد از آن همه شور و احساس جوانان دانشجو مطلع نگردند.

پس قسمت‌هائی از آن نوشته‌هارا برگزیدم وهم به‌دانشجوئی دادم تا با خط خوش دردفتری نوشت وآن دفتررا درنیاوران ، محل‌سکونت‌موقت استاد ، به‌حضورشان تقدیم‌نمودم.

استاد درپاسخ غزلی به مطلع :

ای که گوئی سوی حق از جانب ما راه نیست
سوی او از پیش ما راهی بجز یک آه نیست

به دانشجویان هدیه‌کردند.

وقتی چاپ همائی نامه به همت استاد دکتر مهدی محقق از طرف انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی شروع شد مناسب دیدم عین آن نوشته در این مجموعه به چاپ‌برسد پیشنهاد بنده مورد تأیید جناب دکتر محقق قرارگرفت واینک آن طومار

غلامرضا ستوده

روزگار غدّار بارها و بارها باغ سرسبز اندیشه‌مان را زیر و رو کرده و درختان تنومند وکهنش را به‌داس کینه‌توزی بزیر افکنده است .

متأسّفانه ایران ازجمله کشورهائی است که هرچه بهار دل‌انگیز روزگار سروری و مراد داشته بهمان اندازه خزان و بینوائی بخود دیده و بارها ازآسمان سنگ فتنه براو باریده ، وچه بسیارمورد هجوم اقوام وحشی و بیگانه قرار گرفته‌است . ولی هماره هوش و استعداد سرشار آریائی اورا ازنیستی و فلاکت رهانیده و دوباره بربلند جایگاه فرّ و شکوهش نشانیده است .

درگیرو دار این کشمکشها چه‌آثار گرانبهائی که نسوخت و چه افکار بلندی که قربانی خود خواهی‌ها وجاه طلبی‌ها نشد . صدها شاعر و نویسنده ودانشمند و هنرمند جان شیرین را در سودای ایران پرستی باختند . . . بزرگانی که از آنها هیچ نمی‌دانیم ویاآنچه می‌دانیم بسیاراندك است . زیرا دشمنان درطیّ قرون متمادی آثارگرانبهایشان را به‌تاراج بردند همچون ترکان متعصّب ومغولان وحشی که برگ برگ کتابهایشان‌را درزیر جنازه‌های آن بزرگان به‌شعله‌های آتش سوختند .... اگرهمه آثارهنری وادبی خود را می‌توانستیم گردآوریم شاید امروز هیچ ملّتی دراین زمینه بپایه ما نمی‌توانستی رسید . و آن چنان نبودیم که هرعقیده درست ونادرست وهرمکتب ریشه‌دار یا بی‌ریشه غربی را به بهانه غربی بودن چون وحی منزل بپذیریم . و بنده‌وار درمعبد اندیشه‌های نورسته و بی‌پایه زانوزده وبوسه برپای عالیجنابان بی‌مایه و پرافاده زنیم ....

این‌است که امروز ابرمردانی چون استاد همائی را ـ وامی‌دارد تانورچشم وقوت تن وعمرنازنین برسرکار بزرگی نهند که حیثیّت چندین هزارساله‌مان درگروآن‌است.

این عزیزان با تلاشی پیگیر درصدد احیاء آثار پرافتخار گذشته ما می‌باشند و چه اندازه باید پاس داشت این زحمات شبانه روزی را .

دراین دنیای وانفساکه بزرگترین مشکل و مهمترین مسألهٔ زندگی، داشتن خانه واتومبیل شخصی است و مردمی که دیدگاهشان ازمنافع خود وفرزندانشان فراترنمی‌رود

و قدرتمندانی که ابرهای تیرهٔ غرور نگرش راستین را از آنان گرفته ، چه نعمتی است وجود همائی‌ها ، که هست و نیست بر طبق اخلاص گرفته و جز ایران و ایرانی سودائی ندارند . . . »

«مهرانگیز ریاحی»

غلامحسین زرگری‌نژاد می‌نویسد : درآن‌روز که شرق درپیشرفت‌دانش شهرهٔ آفاق بود ، آن‌روز که در سایهٔ عظمت دانشمندان بزرگ شرقی ، دانش درهمه سطوح پیشرفتی شگرف یافته بود ، غرب ، همین غربی که امروز کعبهٔ گروهی از خودباختگان شرق است ، در منجلاب جهل غوطه می‌خورد . آن‌روزها افتخار دانشمندان واستادان غربی آن بودکه قبا ولبّاده استادان مارا به‌تن‌کرده وفخر فروشند . دیروز بوعلی‌ایرانی همان ابهتی‌را برای‌انسان‌اروپائی داشت که امروز دکارت فرانسوی یاکانت آلمانی برای ایرانی دارد . . . کاوش دراین نیست که چه شد آن‌همه مجد و عظمت ، کجا رفت آنهمه پیروزی و بالاخره چرا فرومرد آن‌همه درخشش‌ها ؟ . . . اگر نباید برگذشته افسوس بخوریم آیا حقّ نداریم برآنچه ازاین آثار به‌صورت مکتوب باقی‌است شکوه‌ای داشته باشیم ؟ نویسندگان و دانشمندان پیشین درحالی ودر شرایطی این‌کتابها را نوشتندکه از همهٔ آنچه ما برای تکثیر برخورداریم بهره‌ای نداشتند ، بلکه از وجود عزیز خویش مایه‌گذاشتند و نوشتند و به‌ما رساندند . احیای این آثار از تأسّف و حسرت برآن چه که ازدست رفته‌است می کاهد پس کوشش استاد جلال‌الدّین‌همائی درتصحیح مصباح‌ـ الهدایه و دیگر کتابها همچون التّفهیم نمودار عشق و علاقه به احیای این آثار ارزنده و بزرگ است » .

کریم زمانی جعفری می‌نویسد : «به‌نظرمن آنچه که استادهمائی بدان اشاره‌کرده ونشان داده‌اند تنها نیمه‌ای از راه است . زیرا احیای آثار گذشتگان به تنهائی چاره‌کار و درمان درد ما نیست ، بلکه مهمتر این است که در کنار احیاء و فهم آثار پیشینیان همچون ابن‌سینا و ابوریحان و مولوی و حافظ ، به‌سوی آفرینش ابن‌سینا و . . . حافظ

جدید و امروزی حرکت کنیم . . . البتّه آنچه استاد انجام داده است تلاشی مقدّس است که باید سرمشق مشتاقان فرهنگ ملّت ما قرار گیرد . »

«جای آن دارد که از چنین ادیبان عالی همّت و بلند طبع که بخاطر حفظ گنجینهٔ معارف ایرانی و کسب افتخارات درخشان در عالم علم و ادب برای مردم این مرز و بوم زحمت می کشند و خون جگر می خورند وازجان مایه می گذارند و بررنج عظیمشان مزدی نمی طلبند و وجود عزیز خویش را شمع وار در سرراه دانش پژوهان فدامی سازند تشکّر و قدردانی نمائیم . »

«ملیحهٔ شریفی»

و بالاخره این عریضه را با قسمتی دیگر از نوشتهٔ مهرانگیز ریاحی پایان می‌دهم « زحمتی که استاد همائی برای تصحیح کتاب مصباح الهدایه و دیگر کتب علمی ارزنده تحمّل کرده‌اند نشان علاقهٔ شدید ایشان به فرهنگ این سرزمین است و همچون عاشقی صادق برای رسیدن به معشوق پرناز و والا یعنی شناسانیدن تمدّن کبیر میهنش ایران ، به جهانیان از هیچ ناملایمی نهراسیده و دلیرانه گام در راهی پر رنج و تعب نهاده ، باشد که این مردانگی و فرزانگی او وامثالش تمدّن والای گذشتهٔ مارا بازشناساند ومارا به سوی سعادتی راستین و آینده‌ای تابناک رهنمون باشد . »

دریافت من از استاد همائی

از

پروفسور فضل‌الله رضا

چهل سال پیش دوره پایان دبیرستان ایرانشهر را در تهران می گذراندم . بااینکه روشن می‌دیدم که آینده‌ام در مسیر علوم تکنولوژی و ریاضی خواهد بود، هیچگاه دلم از شوق شعر و ادب پارسی و فرهنگ اسلامی غافل نبود . دیوانهای شعرای بزرگ ایران و آثار ادبی دیگر را زیاد می‌خواندم - چندانکه بسیاری از سروده‌های شاعران بنام را براثر مرور وتکرار از بر کرده بودم . مجلات معدود آن زمان راکه دردسترس بود مانند بهار و دانشکده وآینده و مهر و نوشته‌های اعتصام‌الملک، علی‌اکبر دهخدا ذکاءالملک فروغی ، ملک‌الشعراء بهار و همگنان ایشان را به‌شوق زیر و رو می کردم .

در آن سالها همدوره‌های من در دبیرستان دارالفنون تهران معلم ادیب و محقّق و ارشادگری بنام استاد جلال‌الدین همائی داشتند که نوشته‌ها وگفته‌هایش هم در محفل اهل ادب وهم در میان نوجوانان اثر بسیار داشت .

آشنائی من باشخصیت ادبی این پژوهنده توانا ازهمان روزگار آغازشد . درسنین نوجوانی البتّه شعر و هنر زودتر از اثر تحقیقی آدم را جلب می کند . ازنخستین شعرهای استاد همائی که برایم دلپذیر بود غزل روان سعدی‌وار او بود به‌این مطلع :

از بوستان وصل‌تو هرگل که چیده‌ام

خاری بود ز بیم فراقت به دیده‌ام

وقطعه‌ای درباره حسد باین مطلع :

باغ را آفتی چو پیچک نیست   که به‌سرو و گل و سمن پیچد

هرچند امروز مقام فضل و تتبّع و تحقیق واحاطهٔ ادبی استاد همائی برگنج خانهٔ فرهنگ ایرانی و اسلامی وی را از شعر و سخن‌سرائی ممتاز می کند ولی همانطورکه عرض کردم آشنائی من باکارهای گستردهٔ ادبی او از شناسائی شعرش آغاز شد .

تا به‌امروز آگاهی ندارم که مجموعه‌ای از سروده‌های استاد همائی بچاپ رسیده باشد . اطلاع من ازشعراو محدود به‌همان بخش ازگفته‌هایش است که دردوران دبیرستان و دانشگاه از مجلات به‌ذهن سپرده بودم . درنگارش این‌مقاله چند بیت ازسروده‌های اورا از حافظه نقل می کنم ـ طبیعی است که حافظه فرسودگی هم دارد . مهمترین شعراو که درآن‌ایّام درذهن‌من اثری‌ژرف گذاشت قطعهٔ بلندووزین و پرمعنائی‌بود دروصف خرابی بعضی آثارگرانبهای تاریخی آذربایجان بدست ما خلَفهای نااهل .

قطعهٔ تکان‌دهندهٔ همائی «مسجد کبود» دربارهٔ خرابی دو بنای باستانی آذربایجان در ذهن من همانند قصیده « هان ای دل عبرت‌بین » خاقانی اثرکرد . این هر دو شعر در بخش «وطنیه‌ها» جای دارند و پیداست که اثر دیرپای اینگونه سخنان درذهن‌جوانان هر کشوری تا چه اندازه‌گرانبهاست .

این دو بنای تاریخی آذربایجان را ، مانند بسیاری‌گنجینه‌های دیگر فرهنگ باستان ، ما ناتوانان نتوانستیم نگاهداری و پاسداری کنیم . این که سهل است اگر باد و آفتاب و دور روزگار هم در کار خرابی کوتاهی کردند تیشهٔ جهل ما چیزی فروگذار نکرد . و این درست همان است که با فرهنگ و سنتهای ملی می کنیم . صورت پرستان و غرب‌زدگانیم که چشم به‌کورچراغهای رنگارنگ دوخته‌ایم و آفتاب‌ها را چندان گل‌آلود کرده‌ایم که کار تمیز مشکل شده است .

ز روی دوست دل دشمنان چه دریابد

چراغ مرده کجا نور آفتاب کجا

قطعهٔ بلند استاد همائی که چهل سالی برآن می گذرد چنین آغاز می‌شود :

دوشم بحالتی که نصیب عدو مباد

جام روان ز خون جگر مال مال بود

ساعت به ساعتم تن رنجور می‌بکاست

لحظه به لحظه‌ام غم و اندوه می‌فزود

پوشیده جامه‌ای ببر از دست‌باف وَهم

اندوه و غصه تارش و تیمار و درد پود

زآن پیشتر که بگذرد از شب یکی دو پاس

هِشتم کتاب و پای بُرون از سرای زود

نابرده ره به نیمه که ناگه ز بام چرخ

از زیر ابر تیره عیان ماه رخ نمود

رفتم ز راه روشن و خواندم ز روی دل

بر ماه آفرین و به ماه آفرین درود

. . . .

بعد از وصف بسیار توانائی از شب تیره و دل تنگ شاعر و نیاز به تفرّج و تماشا، گوینده به خرابه‌های مسجد کبود می‌رود و می‌گوید :

این دو بلند جای که بینی کنون خراب

در روزگار پیش همانندشان نبود

آن یک به هشت گوشهٔ فردوس طعنه زد

وین یک به هفت گُنبد افلاک سر بِسود

در پایان قطعه بلند، گوینده نفرینی بلیغ و بسزا به متولّیانِ فرهنگ ناشناس می‌فرستد :

دستِ ستمگران که ز دولت بریده باد

با داسِ جهل کِشته پیشینیان درود

زین توده جهل پیشهٔ نا اهل العیاذ

زین دیو مردمان ستمکار قُل اَعوذ

خادند گوئیا که گهی ماده گه نـَراند

گه مـَعجراست برسرشان گه کلاه‌خـُود

گر صَرصَر بلا رسد این قوم‌را «سنا»

گو آن کند که کرد بعاد از دُعای هـُود

* * *

در بیست سی‌سالی که ازایران دورافتادم چه‌بسیار اتـّفاق افتاد که پس‌ازخواندن نشریاتی که بدستم رسید آن وِرد استاد را تکرارکردم ، هرچند اثری نداشت :

یا رب آئینهٔ حُسن تو چه جوهر دارد

که در او آهِ مرا قـُوّت تأثیر نبود

دربیست‌سالی که‌در آمریکاسخت دست‌اندرکار پژوهش وتدریس‌علوم‌تکنولوژی بودم ازکسب فیض ادب فارسی یکسر بی‌بهره ننشستم . بقدر وسعت و فرصت ، نهال آشنائی خودرا با فرهنگ کشورم پرورش دادم . رشتهٔ اُلفت من باادبیات سنتی ایران بکلی بـُریده‌نشد، هرچند متأسفانه فرصت نیافتم که باانقلاب‌ادبی نوپردازان ونواندیشان آشنائی بیابم .

بعضی از آثار تحقیقی استاد همائی را در آن سالها دیده بودم بخصوص غزالی نامهٔ اورا بدقت در آمریکا خوانده بودم . به‌استنباط من نگارش کتاب تحقیقی جامعی مانند غزالی‌نامه از عـُهده غالب شرق‌شناسان با تجربهٔ محقق هم بیرون است . در کشورهای اسلامی وایران به‌ندرت می‌توان اساتیدی‌بنام یافت که اینگونه‌آثار مـُدوّن ببار بیاورند . سبکِ نگارش غزالی‌نامه بسیار محققانه‌است . استاد همائی چندین صد مأخذ مهم را ازنظرگذرانده ، روشهای تألیف وتتبع شرق و غرب را درهم آمیخته وکتاب جامعی بوجود آورده است .

یکی از نکاتی که محقق دانشمند صاحب‌نظر را از مقلـّدان مشحون از اطلاعات صوری ممتاز می کند این است که آدم صاحب‌نظر خودش در آن فن باید زیست و سیر

و سلوك داشته باشد ، تا مُدرِك و مُدرَك با هم جناس و نزدیکی پیدا کنند و اتحاد عاقل و معقول دست دهد .

در تهران در این سالها مکرر شنیده شد که ارباب مقام یا آنهائی که معرفتشان تنها بر پشتوانهٔ درجات دکتری و پروفسوری والقاب اجتماعی است از تحقیق دَم می‌زدند ولی کسی که عمری صادقانه در راه تحقیق نگذرانده هیچگاه دقایق تحقیق و آفرینش را درك نتواند کرد .

رو قیامت شو قیامت را ببین   دیدن هرچیزرا شرط است این

همین سخن را استاد همائی در مقدمهٔ غزالی‌نامه می‌نویسد :

«کسی که از امور ریاضی و طبیعی آگاه نیست نمی‌تواند علمای این فنون را چنانکه هستند بشناسد ، چه جای آنکه بدیگران بشناساند !»

این نکته کاملاً درست است ، با دستور و مقررات نمی‌شود تحقیق را در هیچ مؤسسه ودانشگاهی برقرار کرد ، یامیزان تحقیق را بدون درنظرگرفتن کیفیت ونوآوری فقط با شماره انتشارات سنجید . این یك سوز و دردی است ، حالی است ، آدمی که اینگونه دردها و حالها نداشته چه درجه اجتهاد ازایران داشته باشد یا Ph. D ازآمریکا نخواهد توانست سوز و عطش و حال اهل معرفت را دریابد .

حدیث عشق چه داند کسی که درهمه عمر
به سر نکوفته باشد درِ سرائی را

ارج مخصوصی که به‌استاد همائی دارم بر مبنای آزادگی ووارستگی اوست در کار معرفت - دوری او از مشاغل و مناصب و جاه و مقام و ضیاع و عقار - و استمرار در پژوهش . بنده معتقدم که تا آن حال وارستگی و آزادگی و غرقه شدن مستمرّ در شغلی وکاری دست ندهد و تا آدم از بستگی‌های دیگرش نَبُرّد و به‌قول فرانسه‌زبانان vécu وزیست در آن وادی نداشته‌باشد هرچه بگوید اگرهم اطلاعات مفیدباشد مایهٔ انقلاب معنوی و سیر در حالها نخواهد داشت . آن کس که آلودگیها و بستگیها به او فرصت

از خود بیخود شدن واز خود مایه گذاشتن نداده هرچند هم که به‌مقام کارشناس و معلم و مُدرّس برسد بازکارش بیشتر قشری و تقلیدی خواهد بود تا آفرینندگی و تحقیق.

حرفِ حکمت بر زبان ناحکیم حلیه‌های عاریت دان ای سلیم
بانگ هُدهُدگر بیاموزد قطا راز هُدهُد کو و پیغام سَبا
بانگ پر رَسته زپر بَسته بدان تاج شاهان را زتاج هُدهُدان

حتی آنهاکه در امور سهل‌الوصول جهان مانند بازرگانی و سیاست و حکومت توفیق‌گران می‌یابند غالباً مردمانی هستندکه در راه خودشان صادق و پایدارند، وقت وجان برسر همان کار می‌گذارند. راه پیچیده و بی‌انتهای علم و معرفت دیگر جای‌خود داردکه رنج دست‌یابی به‌گنج دانش و فرهنگ بمراتب دشوارتر از دُکانداری‌ها و صورت‌پردازی‌های تجاری و دیوانی و اجتماعی است.

در یکی‌از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ فرهنگی‌ایران غزّالی حجةالاسلام غزّالی می‌شود - یکی از جهادهای او این است‌که از مال و جاه می‌گذرد، حتی از پذیرش بالاترین کرسی مُدرّسی نظامیه بغداد عذر می‌خواهد، به‌مقامات دیوانی روی نمی‌آورد هوی‌و هوس ریاست و مناظرات و مغالبات علمی را به‌کودکان عراق باز می‌گذارد (هذا شیء ترکناه لصبیة فی العراق).

نویسنده توانای غزالی‌نامه هم تا آنجاکه من شنیده‌ام عمرش را درکار معرفت ادب فارسی و فرهنگ اسلامی وقف کرده است.

نامه‌های غزالی به‌سلطان‌سنجرکه گوهرهای‌شاهوار جنبهٔ انسانی‌وسنت‌شکنی‌های او را عرضه می‌دارد، تا دوران تحصیلی من درکتابخانه‌های راکد حاشیه نویسان دفن شده بود. استاد همائی همه را در غزالی نامه جلا داد - در دوران دیگر، امیدوارم آیندگان این جواهرها را به‌نوجوانان و دانش‌آموزان درکتابهای دبیرستانی عرضه کنند. این پشتوانه فرهنگ ایرانی کم‌بهاتر از جواهرات پشتوانهٔ پول رایج کشور ما نیست - آن‌را هم به مردم باید نشان داد.

نکتهٔ دیگری که دورادور مرا به شخصیت معنوی استاد همائی علاقمند کرد نیروی خرد او بود . در پس خرقهٔ ادبی که برتن دارد شخصیت علمی او برمن آشکار گردید . خوب یا بد بیشتر علماء ریاضی و طبیعی و تکنولوژی از دقایق هنروادب غافل می‌مانند بخصوص آنهائی که کارشان بیشتر محدود به تدریس و تحقیق قشری است تا پرواز و آفرینش و نوسازی .

برهمین منوال ، پرستش بی‌چون و چند خود یا دیگری و تعصب به سرمایه‌های هنری غالباً درمیان ادیبان برترازوی خرد می‌چربد . گاهی دراین گروه ، خرد سخت روی می‌پوشد ، و تعصب‌ها و هوا و هوسها و پای‌بندیهای به پوست جای مغز را می گیرد . این دسته از کارشناسان ادب درهمان پس‌وپیش حواشی ومقررات راهنوردی ورانندگی فرو می‌مانند وگوئی کعبهٔ مقصود را فراموش می کنند .

کسی از یک ادیب توقع احاطه بر پایه‌های علوم ندارد ولی گاهی در انبوهی از آثار ادبی و اجتماعی به‌روشنی می‌توان دید که خردها ورزش منطقی کافی نداشته‌اند .

به‌گمان من در قدیم ظاهراً به‌ازین بوده ـ یا لااقل بزرگان ادب و فرهنگ ما پایه علمی و منطقی استوارتری داشته‌اند . آدم می‌بیند مولوی و حافظ و فردوسی بر پایگاه منطق احاطه داشته‌اند . حال آنکه غالب نوشته‌های ادیبان بعلت تعصب‌های گوناگون یا دلبستگی‌ها ، و احیاناً بستگی‌های سودآور ، پشتوانهٔ خرد غنی در داوری‌ها نشان نمی‌دهد .

درهمین دو سه قرن که فرهنگ پارسی کم‌توان شده بود ، تا نیم قرن پیش باز طلبه‌ها ، و اهل شعر و ادب ، از منطق و بعضی پایه‌های تفکر ، به‌گفتهٔ انگلیسی‌زبانان Laws of Thought ، آگاه بوده‌اند .

ازمقام بلند غزالی فرود می آئیم که کلام او از استحکام استدلال علمی برخوردار است . از حکیم ناصرخسرو هم می‌گذریم که خرد سخت گریبانش راگرفته است . در همین پنجاه سال پیش به‌نامهائی برمی‌خوریم مانند ابوالحسن جلوه فیلسوف حکیم وشاعر

علی‌اکبر دهخدا ، ادیب پیشاوری ، ادیب نیشابوری ، ذکاءالملک فروغی و بسیار دانشمندان ادیب دیگر که همه مایه خرد و منطق داشتند و در گفت‌وشنود و نقدوتحلیل دلیل را از استدلال و همای را از خاد بازمی‌شناختند . گویا این روش کم کم منسوخ شده چندانکه گاهی ما خردرا ازدست فروگذاشته و پر بسته را برتر از پر رَسته می‌شماریم . بیشتر بسوی محفوظات و سنّتها وقوانین و مقررات و حواشی روی‌آورده‌ایم . چندانکه گاهی سنّت‌های دلبند خودمان را حجّتهای جهان‌نما جلوه می‌دهیم .

درکشورهای پیشرفته فرهنگستان‌ها معانی واملای کلمات وروش نگارش حروف اضافه و نظایرآن‌را مقرّر کرده ودراختیار همگان گذارده‌اند . البته درکشور ما هم این قالب‌ها و قواعد (فُرم‌ها و استانداردها) روزی مقرّر خواهد شد . امّا نباید فراموش کردکه این توافقها برای یکنواخت کردن صورتها و قالبها است ـ تا مایه اصیل فکر و جوهر اندیشه‌ای نباشدکه در قالب‌ها بریزندکار نقش ایوان است .

در دانشگاههای غرب ، در ده پانزده سال اخیر ، مانند دوره‌های کهن مدارس علوم اسلامی ، در رشته‌های ادبی نیز به‌مقدمات ریاضی و منطق وحساب وآمار وکمپیوتر و Linguistic روی آورده‌اند . پس کشورهائی هم که ظاهراً بصورت مصرف کنندهٔ اجناس و افکار غربی درآمده‌اند بزودی این روشهای از دست فروگذاشته را فی‌المثل از طریق دانشگاه خواهرخوانده آمریکائی و اروپائی باز فرا خواهندگرفت . آنچه که در آموزش ادبی سنتی اسلامی ، از حساب و هندسه و منطق و هیئت بعلت زنگ زدگی و نداشتن نیروی پژوهش از پی‌نوسازیها ازدست دادیم اینک بتدریج به‌تقلید بازخواهیم یافت . مُراد بودیم ، مرید شده‌ایم ، فتوا می‌دادیم ، مقلّد شده‌ایم و این باز بهتر از هیچ است .

درمیانِ ادیبان معاصر ایران چند تنی را از طریق نوشته‌هایشان می‌شناسم که مایه خرد و منطق قوی دارند و بجای بندهای تعصب ، مدارج نسبیت اندیشه‌ها و آراء را به‌کار می‌برند ـ اگر جز این باشد آن پژوهش‌ها و نقدهای ادبی معدود نیز مانند انبوه شبه شعرها و شبه تحقیق‌ها پریشان خواهد بود .

استاد جلال‌الدین همائی به‌خرد و منطق و احاطه به‌ریاضیات و نجوم قدیم اسلامی ممتاز و بلکه شاخص است. تحقیقات او دربارهٔ ابوریحان بیرونی و ابن‌سینا و دیگران نمودار احاطهٔ او به حساب و هندسه و هیئت قدیم است.

بنده عرضی ندارم اگر ایشان و ادبای برجسته همزمان ایشان زبانهای فرانسه و انگلیسی و ایتالیائی و آلمانی و روسی و اسپانیائی و پهلوی می‌دانند یا نه، و شصت سال پیش ریاضیات را در محضر استادان بزرگوار در مشهد و تهران و اصفهان آموخته‌اند و نه در Sorbonne پاریس و Mit آمریکا.

عاشقی گر زین سر و گر زآن سر است
عاقبت ما را بدان شه رهبر است

از گفته‌ها و نوشته‌های این استادان معدود آغاز قرن چهاردهم پیداست که با نوعی از منطق و ریاضیات سنّتی و هیئت و نجوم اسلامی آشنائی کامل دارند - آنچه‌را که در مکتبهای جدید عُصاره قواعد منطقی تفکّر می‌نامند آموخته‌اند. پس از اینکه چرخ زمان این گنجینه‌ها را دور کند، معلوم نیست دیگر آن فرزندان ما که خواستار معارف ایرانی و اسلامی‌اند اصطلاحات و روشهای ریاضیات و نجوم اسلامی را مانند دانش باستان شناسی در مکتب کدام مستشرق اروپائی و آمریکائی باید جستجو کنند.

استاد همائی درمقدمه کتاب تفسیر مثنوی مولوی داستان قلعهٔ ذات‌الصور یا دِژ هوش‌رُبا در شرح احوال خود می‌نویسد:

«بخش مهم یعنی (حدود پنج دفتر مثنوی جلال‌الدین مولوی) را درمحضر بزرگ استادم علّامه زمان خاتم مدرّسان فلسفه و علوم عقلی به اصفهان... آقا شیخ محمد خراسانی... که در تعلیم و تربیت حقّی عظیم برذمّهٔ این حقیر دارد ومدت هجده‌سال متوالی (از سنه ۱۳۳۱ تا ۱۳۴۸ قمری) افتخار شاگردی و تلمّذ خدمت او را داشته‌ام درایام وساعات تعطیل دروس‌رسمی بدرس خوانده ودر تقریر مقاصد وحل مشکلاتش از برکات افادات او فیض برده‌ام.

در این مدت از کتاب شرح شمسیه منطق تاشفای ابوعلی سینا و اسفار ملاصدرا همه متون درسی و منطق و کلام و عرفان و نیز هندسهٔ اقلیدس و شرح کلیات قانون طبّ ابن سینا و بخشی از هیئت استدلالی قدیم را ازروی تحفه شاهیه علّامه قطب‌الدین شیرازی متوفّی ۷۱۰ ق. پیش آن استاد بزرگ که تربتش از شمع رحمت الهی پر نور باد تحصیل کرده‌ام » .

چه بزرگوار بوده‌اند مردانی مانند آقا شیخ محمد خراسانی و صدها دانشمند دیگر که علوم عقلی و نقلی و شعر و حکمت را به‌رایگان برای فرزندان مستعد ایران تدریس می‌کردند . استادان تمام وقت نامی و استادان ممتاز ایران آنها بوده‌اند .

داشتن گواهی‌نامه از ایران و اروپا و آمریکا و بکار بردن آن برای امرار معاش گناه نیست ولی مشعل فرهنگ هیچ ملتی را نمی‌توان بارنگ و روغن فروزان نگاهداشت:

هنرخوار شد جادوی ارجمند نهان راستی آشکارا گزند

ارج بنده به‌همائی و چند تن مانندگان او در گرو تدریس عمیق و دقیق ادب پارسی و معارف اسلامی آنهاست به‌نحوی آزاده و وارسته، دور از پای‌بندی به‌مقامات، ورای کمک هزینه‌ها و فوق‌العاده‌ها و دیگر پاداش‌ها .

به‌گمان این ناچیز آنچه آقاشیخ محمد خراسانی نگفته و نهفته به‌استاد همائی آموخت والاتر از هندسهٔ اقلیدس وهیئت استدلالی بود ـ همیشه این‌گونه حالها گرامی‌تر و گویاتر از قالهاست ـ آن استاد روحانی به شاگرد جوانش آموخت که :

خدمت مخلوق کن بی‌مزد و بی‌منّت بهار

ای خوش آن بینا که روزی دست نابینا گرفت

استاد همائی هم مانند استاد شریفش بی‌مزد و منت بیش از نیم قرن به‌فرزندان این آب و خاك ذخایر ملی فرهنگ ایران را عرضه کرد ـ این حدیث خوش پایان ندارد .

در میان شاگردان حقیقی استاد هم کسانی خواهند بود که دور از غوغای جاه و نام و دکّان سود و زیان، عصاره فرهنگ ما را به‌رایگان به‌خواستاران آن بسپارند .

بنده به‌علت دوری از ایران این‌گروه خدمتگزاران فرهنگ را چنانکه باید نمی‌شناسم ولی شک ندارم که در گوشه و کنار معلّمان و مدرّسان حقیقی دست‌اندرکاراند، هرچند شمارشان اندك است.

نگارنده این مقاله اطلاع گسترده‌ای از همه نوشته‌های استاد همائی ندارد ـ قطعاً دانشمندان مطلع در این باب جان کلام را ادا خواهندفرمود. آنچه که از استاد همائی دیده‌ام درسطح بالای تحقیق و بسیار دقیق و مدوّن بوده‌است. البته ذوقها وسلیقه‌های همه ما یکنواخت نیست. برای اینکه اندیشهٔ خود را چنانکه هست بعرض رسانیده باشم ازمحضر استاد اجازه می‌خواهم بگویم که فی‌المثل خیلی‌از قصائد غرّای مدیحه دیوان سروش اصفهانی که استاد برآن مقدمهٔ جامع و بلیغ نوشته‌اند باهمه قوّت کلام ودرستی انشا و املای سروش مرا به‌اندازه همان چند بیت مسجدکبود متأثر نمی‌سازد. همچنین شعرهای مادّه تاریخ هم که نمودار علائق شخصی شاعران‌است مانند آن‌نظم «هست تاریخ وفات شه مُشکین کا کُل» حافظ برای این نگارنده الهام‌بخش نیست. ولی غزالی‌نامه، تفسیر مثنوی شریف، بحث درکارهای ابوریحان بیرونی و خواجه‌نصیر طوسی وابن‌سینا و دیگر دانشمندان همه نمودار مقام بلند دانشی استادی حکیم و خردمند و صاحب‌نظر و قلّهٔ برف برسر نشسته‌ای از ادب فارسی در عصر ماست.

هنگامی که به‌دعوت دولت شاهنشاهی به‌امیدخدمت به‌فرهنگ‌ایران بیست‌سال تدریس در دانشگاههای آمریکا را پشت سر گذاشتم و به‌وطنم روی آوردم، نزدیک به‌یک ثلث قرن بود که با شیوهٔ پژوهش وتفکر استاد جلال‌الدین همائی آشنائی داشتم. اما تا آن تاریخ بخاطر ندارم در هیچ مجلسی در محضر این استاد حضور داشته یا مکاتبه و صحبتی دست داده باشد.

در دوره ریاست دانشگاه تهران خود (۴۸ ـ ۱۳۴۷) می کوشیدم که درفرصتهای مناسب محضر دانشمندان پاسدار فرهنگ ایران را بیشتر ترویج کنم. درآن ایام دو یاسه جلسه با استاد همائی سخن داشتیم.

درآن‌روزگار به‌اندازهٔ وقت‌وامکانات به‌سهم خود کوشش داشتم که دانشوری حقیقی در دانشگاه برصورت‌ها و پرده‌ها و گواهی‌نامه‌ها چیره‌شود - برنامه‌هاومقررات دست و پاگیر کهن از میان برود و نوسازی از پایه آغاز گردد.

اگر ایرانی فاضل برجسته‌ای در هرنقطه ازجهان است، این‌فرصت بدو ارزانی شود که بتواند در کشور خود به هم‌میهنان خویش هنر و رشتهٔ تخصصی خود را عرضه بدارد. ضمناً اگر در میان جوانان مدرّسی با تبحّر و دانائی در علوم اسلامی و الهی یا درکار شعر و ادب در دانشگاه مجال تدریس می‌جست از او خواسته نمی‌شد که در معارف اسلامی و فرهنگ ایرانی گواهی‌نامه دکتری از اروپا و آمریکا ارائه دهد.

البتّه بر من روشن بود که مقام شامخ استاد جلال‌الدین همائی و هم‌ردیفان او در ادب پارسی ورای درجه‌ها و طبقه‌بندیهاست - از بخت خود شکر دارم که این افتخار نصیب من شد که برای سپاس از بخشی از خدمات همه خدمتگزاران واقعی معارف اسلامی و فرهنگ و ادب فارسی درجهٔ استادی ممتاز دانشگاه تهران به استاد همائی و استاد شهابی تقدیم بدارم.

در پایان این مقاله من‌باب تفنن و یادگذشته مجلسی راکه با استاد داشتم ذکر می‌کنم.

دیگر فرصتِ مغتنمِ صحبتی که با استاد جلال همائی برای من دست داد ظاهراً روزی بود که برنامه رادیوئی بیادبود یکی از بزرگان خراسان چند قرن پیش به دعوت اینجانب ترتیب داده شده بود. استاد جلال همائی، استاد مجتبی مینوی واستاد محمد علی اسلامی‌ندوشن دراین‌برنامه مشارکت فرمودند. اینجانب‌هم به‌سبب‌ارجی که به‌فرهنگ ایران وفرهنگیان دارم خودنیز بشخصه درآن برنامه شرکت جستم و استادان مطالب جالب بسیار فرمودند. (بعدها شنیدم که این برنامه فرهنگی درگوشه‌ای فکنده و پخش نشده ماند).

لطیفه‌ای که ازاین نخستین ملاقات ادبی با استاد همائی بخاطرم مانده چنین‌است:

استاد در میان صحبت از اصطلاح « جوهر فرد » سخن به‌میان آورد ، و بخش مبسوط شایسته و ممتّعی در توضیح آن فرمود ، وچون من پس از بیست و پنج سال دوری از ایران تازه‌وارد بودم ، واز طریق پژوهش در بخش تکنولوژی ومهندسی از پی نوآوری به دانشگاه تهران آمده بودم ، چنین احساس می کردم که احیاناً میزان عشق و شوق و سوختگی و ره‌نوردی و سیر و سلوك غریبانه ّطی چهل سال من درطریق ادب فارسی به‌عرض استاد نرسیده و شاید روی سخنشان بامن است . وقتی به‌فرموده‌های فلسفی دقیق استاد خوب درتوضیح فاضلانهٔ جوهرفرد گوش سپردم چون هوای نفس تن درنمی‌داد که استاد سخندان این دوستدار ادب را خدای ناکرده در زمرهٔ از فرهنگ رسیدگان بشمارند به‌ادب این بیت حافظ را عرض کردم :

بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد
که دهان تو در این نکته خوش استدلالی است

* * *

با هدیهٔ این مختصر از استاد مهدی محقق تشکر دارم که با دعوتی که فرمودند بمن فرصت دادند از استادِ بنام دانشگاه تهران سپاسگزاری کنم .

سپاس صمیمانهٔ من متوجه همهٔ بزرگانی مانند استاد همائی است که پرچم شعر و ادب و فرهنگ ملی ما را پاسداری می کنند .

ما دیگران که در راه معرفت جدید علوم غربی عمری بسر آورده‌ایم متأسّفانه آن بینائی و احاطه لازم را برای تجزیه و تحلیل کتب علمی قدیم و آثار ریاضی و فنی ایران قرون‌پیش نداریم . بسیاری‌از کتابهای ریاضی وعلمی که ایرانیان درتمدن اسلامی بوجود آورده‌اند چنانکه باید در جهان شناخته نشده ـ استادان مسلم و محیط به علوم قدیم اسلامی مانند استاد همائی بسیار نادراند . از خدا می‌طلبم که استاد سالها دیر دیر بپاید و خود و همکارانش کارنامهٔ بسیاری از این کتابهای ریاضی و علمی را روشن کنند تا سهم گران ایرانیان در تمدن اروپا و آمریکا در جهان بیشتر شناخته و پذیرفته شود .

دراین‌جا سخن خود را ختم می‌کنم با بیت آخر غزلی که استاد همائی به‌خط زیبای خود به‌اینجانب اهداء فرمودند که زبان حالِ فرهنگی این دورافتاده است :

در بیان حالِ زارِ خود همائی سنا
از زبان خواجهٔ شیراز گوید هر دمی

سینه مالامال درداست ای‌دریغا مرهمی
دل ز تنهائی به‌جان آمد خدا را همدمی

پروفسور فضل‌الله رضا
پائیز ۲۵۳۵ اتاوا

(15) See F. Schuon, *Dimensions of Islam*, trans. by P. Townsend, London, 1970, chapter 11.

(16) The following famous verses of Rumi attest to this truth :

I died as mineral and became a plant,

I died as plant and rose to animal,

I died as animal and I was Man.

Why should I fear? When was I less by dying ?

Yet once more I shall die as Man, to soar.

With angels blest; but even from angelhood.

I must pass on : *all except God doth perish.*

When I have sacreficed my angel - soul,

I shall became what no mind e'er conceived.

Oh, let me not exist! for Non - existence.

Proclaimes in organ tones. «To Him we shall return».

R. A. Nicholson, *Rumi, Poet and Mystic*, London, 1950, p. 103.

(17) Schuon, *Logic and Transcendence*, p. 44. The same author quotes the formulation of Franz von Baader to the same effect, the German theosopher having said in answer to Descartcs, *cogitor, ergo cogito et sum* (I am thought (by God), therefore I think and I am), *op. cit.*, p. 44.

sophical pantheism, existential monism and the like see T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. by D. M. Matheson, London,1976, chapter III; and M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, London, 1971, chapter V.

(3) Corbin and O. Yahya (eds.), *Lu Philosophie Shi'ite*, Tehran-Paris, 1969, pp. 620 ff. of the Arabic text.

(9) On the meaning of these terms see T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971, pp. 99 ff.

On the School of Isfahan itself see H. Corbin, *En Islam iranien*, Book V, vol. IV, Paris, 1972; and S. H. Nasr, «The School of Isfahan», in M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1966, pp. 904-932.

(10) All these three schools are represented in the second volume of the anthology of the philosophers of Persia since Mīr Dāmād being prepared by S. J. Ashtiyani and Corbin. See *Anthologie des philosophes iraniens*, vol. II, Tehran-Paris, 1975. See also H. Corbin, «Presence de quelques philosophes iraniens» to appear in *Le Philosophie iranienne et la philosophie comparée* (in press).

(11) The *Mashāʿir* is in fact devoted to ontology. See the analysis of its content by H. Corbin in his edition and translation of this work as *Le livre dee pénétration métaphysiques*, Tehran-Paris, 1964.

(12) On Mullā Ṣadrā's doctrine of the Unity of Being, see S. H.Nasr, «Mullā Ṣadrā and the Doctrine of the Unity of Being», *Philosophical Forum*, vol. IV, No. 1, Fall, 1972, pp. 153-161.

(13)See the introduction of Corbin to the introduction of Mullā Sadrā's *Mashāʿir*, pp. 62 ff.

(14) I have dealt extensively with this subject in my forthcoming book, *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Dīn Shīrāzī*; see also Izutsu, *op. cit.* part IV.

NOTES

(1) Ibn Sinā or Avicenna has in fact been called first and foremost a philosopher of being. See A. M. Goichon, « L'Unité de la pensée avicennienne», in *Archive Internationales d'Histoire des Sciences*, no. 20 - 21, 1952, pp. 290 ff.

(2) This major work, edited for the first time by M. Mahdi, Beirut, 1969, has caused contemporary scholars to revise completely their views concenring the study of ontology among the earlier Islamic philosophers.

(3) See P. Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sīnā)*,New York, 1973; for the ontology of Avicenna see also Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenna)*, Paris, 1937; S. H. Nasr, *An Introductioo to Islamic Cosmological Doctrines*, London, 1977 chapter 12.

(4) See F. Schoun, *Logic and Transcendence*, trans. by P. Townsend, New York, 1975, chapters 7 and 13; also Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, trans. by P. Hobson, London, 1976.

(5) On Suhrawardī, see S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, New York, 1976, chapter II; and H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. II, Paris, 1971. On Suhrawardī's views on existence see his *Hikmat al - ishrāq*, ed. by H. Corbin as part of *Oeuvres philosophiques et mystiques*, vol. II, Tehran, 1976 , pp. 125 ff.

(6) On Ibn 'Arabī in general see Nasr, *op. cit.* , chapter III. As for his doctrine of Divine Mercy see T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, part one, Tokyo, 1966, pp, 109 ff. Izutsu quotes the famous commentator of Ibn ᶜArabī, 'Abd al - Razzāq Kāshānī as saying, «existence (*wujūd*) is the first overflowing of the Mercy which is said to extend to everything.» *op. cit.* , p. 109.

(7) On this basic doctrine which has been often mistaken for philo-

Being is. Being is inferred by human existence itself, provided one turns toward the Center of oneself to experience Being, rather than fleeing from the Center into the bosom of congealed forms, whether they be external objects and acts or concepts running through an agitated mind.

The more one *is*, the more one is able to understand being. And the best way to study Being is to live in conformity with Its demands. The central message of the later tradition of Islamic philosophy and theosophy seems to be that the study of being might begin with the concept of being, but it must end with its reality. Man might study the coneept of being without ever transcending the confines of his own limitations and the prison of his own accidental nature.

This would not be *hikmah* but mental acrobatics. In contrast. the veritable study of the reality of being, which is the goal of *hikmah*, brings with it freedom and deliverance from all confinement, for it opens the limsted existence of man to the revivifying rays of a Reality which is at once being, consciousness and joy or bliss, *wujūd*, *wujdān* and *wajd*. The correct study of being leads to that state of wonder which is the origin of all wisdom as well as to participation in that joy or bliss whose attainment is the goal of all knowledge and the end of human life itself, and which is woven within the very texture of the substance of human nature.

accomplished through spiritual practice. Annihilation (*fanā'*), which is the goal of the spiritual life, ends not in exitinction in the ordinary sense of the word but in subsistence in the Divine and therefore in the most intense mode of being possible. Through spiritual death man never becomes less than what he was but more. [16]

The study of being in later Islamic philosophy is related profoundly to the practical import of its teachings for human life, for it is inseparable from the practice of an inner discipline which is the sole guarantee of a true understanding of the meaning of existence. Ordinary man is too deeply immersed in things, in existents, to became aware of the great mystery of existence itself. It is easy to perform this or that act, but it is very difficult simply to exist. It is much easier to play with concepts that to still the mind and to create an awareness to enable man to perceive the mystery of existence itself, to realize that all things are plunged in God.

The study of existence in later Islamic philosophy is therefore only outwardly concerned with the analysis of the concepts of existence, quiddity, necessity, contingency and the like. Beneath this rigorous logical analysis, there stands always the invisible presence of the profound spiritual experience of pure existence and ultimately of Being Itself. Therein lies the great message of this school for the modern world, which suffers profoundly from the divorce between conceptual knowledge and the mode and manner of one's being. Man is not what he thinks and his being does not follow from his thinking; rather, man's thought is the function of what he is.

The *cogito ergo sum* of Descartes, which turned ontology in the West away from the study of Being to the analysis its mental reflection, would be corrected by the sages of this sapiential tradition as *sum ergo est Esse*, to quote a formulation of Frithjof Schuon. [17] I am, therefore God, is, Pure

which *is* at once being and knowledge, awareness and presence. In fact, the degree of awareness of being is itself dependent upon the degree of awareness of the knower, the degree and mode according to which he *is*. The more man *is*, the more is he able to perceive being. The Universe is itself a series of presences (*hadrah*, pl. *hadarāt*) which man is able to comprehend and penetrate to the extent that he is himself *present*.

Islamic metaphysics envisages Reality as the Principle (*al - mabda'*) which is also the giver of existence (*al-mubdi'*) and which stands above even Being. It is the Non - Being which comprehends Pure Being. The first determination of this Principial Reality is Being, which itself is the source of creation. The first effusion of Pure Being is at once the Intellect and Universal Existence, what the Sufis call the Breath of the Compassionate (*nafas al - rahmān*) and which is ultimately the very substance of the created order. Particular modes of existence are themselves the rays of Universal Existence (often called *al - wujūd al - munbasit* or *al - fayd al - muqaddas*) . In as much as *wujūd* is also *hudūr*, these grades have also been enumerated by the gnostics such as Ibn 'Arabī as as the « *Five Divine Presences* »(*al - hadarāt al - ilāhiyyat al - khams*), extending from the Divine Essence through the various stages of existence to the world of spatio - temporal existence. 15 Yet, despite the multiplicity of the levels of existence, there is but one Being and all the presences are ultimately the Presence of the One who alone is.

The philosophy of being of the later Islamic philosophers has a direct bearing for man and his entelechy. Modern existentialism limits itself to the existence of individual man, and for many of the philosophers of this school, this existence comes to an end with the death of the individual. In the Islamic perspective, however, existence is not an accidental and faltering flame to be extinguished by thə wind of death. Death is the gate to a more intense degree of existence, whether this be natural death or initiatic deach

mainstream of Western philosophy was directly connected to the disasso-ciation of *ens* from the act and reality of being itself. If it took several centuries before certain philosophers of existence in the modern West realized the importance of distinguishing between *das sein* and *das seinende*, the later Islamic philosophers had already based ontology on the act of being centuries ago when within the confines of Islamic philosophy the experience of the reality of being beeame the source for the intellectual discussion of its concept. [13]

The doctrine of the Unity, gradation and principiality of being, whieh is the foundation of the transcendent theosophy (*al-hikmat al-muta^c^āliyah*) of Mullā Sadrā, sees the whole of reality as nothing but the stages and grades of existence. It sees the quiddity of each object which has been brought into existence as nothing but the abstraction by the mind of a particular determination of existence. [14] The essences of things are not realities to which existence is added. but rather abstractions made by the mind of a particular state of being which is called existent merely because the untrained mind perceives only the external and apparent aspect of things. Outwandly, existents secm to be quiddities which have gained existence. But true awareness created through the disciplining of the intellect and through spiritual vision allows the perceiver to see everything for what it really is, namely the very act of existence, each of whose instances appears as a quiddity to which existence is added, whereas in reality it is only a particular act of existence from whose limitations the quiddity is abstracted. Man is usually aware of the container whereas the sage sees the content which is at once being (*wujūd*), presence (*hudūr*) and witness (*shuhūd*).

The later Islamie philosophers often insist on the identity of *wujūd*, *hudūr* and *shuhūd* because their vision has penetrated into the depth of reality

in the development of Islamic philosophy.[21]

The doctrines of Mullā Sadrā concerning being were so profound and all-embracing that they found their echo among most of the leading Persian philosophers of the centuries which followed and were also influential among many thinkers of Mulim India. As far as Persia is concerned, such 13th/19th century figures as Mullā Alī Nūrī, Hājjī Mullā Hādī Sabziwārī and Mullā 'Alī Zunūzī added important commentaries to Mullā Sadrā, while during this century such traditional masters as Mīrzā Mahdī Āshtiyānī and Sayyid Muhammad Kāzim ᶜAssār have continued this particular tradition of philosophy in which the study of being is earried out through a hịghly developed dialectic but is ultimately based upon the experience of Being and its epiphanies, this experience having been made possible through the aid of Being Itself in the form of that objective theophany of the Universal Intellcct which is tradition.

* * *

It is hardly postible to do justice in such a short space to the depth and richness of this late Islamic philosophical school in so far as the study of being is concerned. Men of great intelligence and perspicacity have spent a life time in the study and contemplation of these doctrines. But it is possible to summarize at least some of the salient features of the main stream of this school which culminated with Mullā Sadrā and his disciples.

Perhaps the most striking feature of the discussion of being in this school is that it is concerned with the act of being and not with the existent, with *esse*, the *actus essendi* rather than *ens*. Western Scholasticism was gradually led to the study not of being itself but of that which exists and therefore of things. The gradual forgetting of the reality of being in favor of the concept of being and then the decomposition of even this concept in the

systematic exposition of the study of being than is to be found in Ibn 'Arabī. Such texts as the *Naqd al-nuqūd fī ma^crifāt al-wujūd* of Āmulī had a profound effect upon later Islamic philosophy itself.[8]

The school of Isfahan, founded by Mīr Dāmād in Safavid Persia, marks a sudden rise of interest in the study *wujūd*. In fact it was during this period that a new chapter was added to the exposition of traditional philosophy under the name of «general matters» (*al-umūr al-^cāmmah*), with which most later texts of philosophy start and which deal more than anything else with *wujūd*. Also it was at this time that the distinction between the principiality of existence (*asālat al-wujūd*) and the principiality of quiddity (*asālat al-māhiyyah*) was discussed for the first time and the whole history of philosophy viewed accordingly.[9]

It is usually thought that the Safavid period was dominated by the teachings of Mullā Sadrā. Such is however, far from the case. This period was marked by a rather varied philosophical life and at least three distinct trends are discernible: that of Mīr Dāmād aod his students who followed Ibn Sīnā with a Suhrawardian color; that of Mullā Rajab 'Ali Tabrīzī whose views are somewhat similar to the interpretation made by Proclus of the teachings of Plato and who considered the Divine Principle to be above both Being and non-being and totally discontinous with the chain of existence; and finally Mullā Sadrā and his followers, like Mullā Muhsin Fayd Kāshānī, who transformed the «essentialistic» metaphysics of Suhrawardī into an «existential» one.[10] In his *Asfār*, *al-Shawāhid al-rubūbiyyah* and *al-Mashā^cir*[11] Mullā Sadrā has given the most extensive and systematic exposition of the «philosophy of being» to be found anywhere in Islam, combining the vision of the gnostics and the logical acumen of the Peripatetics. His metaphysics is based on the three principles of the Unity, gradation and principiallty of being and marks the opening if a new chapter

and his school, it would not be sufficient to seek pages on which the word *wujūd* appears. It would be neeessary to study his doctrine of light in its totality.

Almost contemporary with Suhrawardī, another major insellectual figure and the foremost expositor of Sufi metaphysics, Muḥyī al-Dīn ibn ʻArabī, expounded the most profound doctrine possible of Being and its manifestations in a manner that is properly speaking gnostic and metaphysical rather than simply philosophical in the usual sense of the word. Ibn ʻArabī spoke of the Divine Essence (*al-dhāt*) , Names and Qualities, theophany (*tajallī*) and the like, and did not use the language of the Islamic philosophers who dealt with *wujūd*. He expounded a metaphysics which transcends ontology, which begins with the Principle, standing above Being, of which Being is the first determination(*ta'ayyun*).Yet, his doctrine included of necessity the most penetrating exposition of the meaning of *wujūd* as both Being and existence, even if he viewed the problem from quite another angle than the philosophers. It is in tact of interest to note that usually he treated the questionof existence when dealing with the theme of Divine Mercy.[6] In any case, Ibn ʻArabī left the profoundest effect upon both later Sufism and later Islamic philosophy, especially as far as the study of *wujūd* was concerned. It was he who first formulated the doctrine of the «transcendent unity of Being»(*wahdat al-wujūd*)which crowns nearly all later studies of *wujūd* and represents in a certain sense the summit of Islamic metaphysical doctrines. [7]

The revival of Peripatetic philosophy by Nasīr al-Dīn Tūsī in the7th/-13th century brought the teachings of Ibn Sīnā back to life, but this time Ibn Sīnā was often interpreted in the light of the docterines of Suhrawardī and Ibn ʻArabī and not solely in the more rationalistic vein in which he came to be know in the West. Moreover, such later masters of gnosis as Sadr al-Dīn al-Qunyawī, Kāshānī, and Sayyid Haydar Āmulī gave a more

of sapiential wisdom, nevertheless established the conceptual framework whithin which later discussions of being took place, although often new meaning was given to the terms and concept estahlished by thcm. Fārābī in his *Kitāb al-hurūf*[2] and Ibn Sīnā in numerous works, especially the *Shifā'*, *Najāt* and *Dānishnāma-yi'alā'ī*[3], already established the major distinctions between existence (*wujūd*) and quiddity (*māhiyyah*), and necessity (*wujūb*), contingency(*imkān*), and impossibility (*imtinā'*) and established many of the other basic concepts which have colored the study of being in both the later Islamic world and the Occident.

The period following immediately upon the wake of Ibn Sīnā's magisterial exposition of Peripatetic philosophy, namely the 5th/11th and 6th/12th centuries, was the era of the dominance of Ash'arite *Kalām* in the eastern lands of Islam and therefore of an eclipse of interest in the study of that discipline which with Wolf and Suarez came to be called ontology in the West. *Kalām* was based on a voluntarism[4] which concentrates exclusively upon the Will of God and disregards His Being and Nature of which Will is but one Quality. Hence, the champions of *Kalām*, in contrast to Latin theolegians, were not particularly interested in the study of being, even if they did often use the terminology of the Pcripatetics as far as the distinction between *wājib al-wujūd* and *mumkināt* was concerned.

The founder of the school of illumination, Shaykh al-ishrāq Shihāb al-Dīn Suharwardī, revived the interest in ontology but approached the whole problem of existence from a new angle of vision[5]. He considered existence to be only an accident added to the quiddities, which possess reality. He thereby created an «essentialistic» metaphysics which has had many followers over the centuries. Yet, he made of light the very substance of reality and attributed what all the other philosophers had considered as belonging to *wujūd* to light. To study the question of being in Suhrawardī

Post - Avicennan Islamic Philosophy and the Study of Being

by

Seyyed Hossein Nasr

The history of the quest of post-Avicennan Islamic philosophers after the understanding of being differs markedly from that of Western philosophers following St. Thomas and other masters of Scholasticism. While in the West gradually the possibility of the experience of Being nearly disappeared and the vision of Being gave way to the discussion of the concept of Being and finally to thə decomposition of this very concept in certain schools, in the Islamic world, philosophy drew even closer to the ocean of Being itself until finally it became the complement of gnosis and its extention in the direction of systematic exposition and analysis. If the final chapter of the history of Western philosophy at least in several of its major schools weds philosophy to external experience and experiment with the forces and substances of the material world, resulting in various from of empiricism, in the Islamic world also philosophy became inseparable from experience. But in this case the experience in question was of a spiritual and inward character, including ultimately the vision of Pure Being, the tasting of a reality which is the origin of this sapiental wisdom or *hikmah*, a wisdom which for this reason is called *hikmah dhawqiyyah*, *dhawq* having the same meaning in Arabic as the root of sapiential (*sapere*) in Latin.

The early Islamic philosophers such as Fārābī and Ibn Sīnā,[1] who are called masters of discursive philosophy (*hikmah bahthiyyah*) rather than

خراج زحل و الزهرة * و يقال متى قارنه عطارد و القمر كان ذلك الوقت من الأوقات المحدودة الموجودة لاجابة الدعوات و صلاح البدن و إذا قارنه الشمس و دعاء الداعى دلّ ذلك على أنّه ينال الغنى والشجاعة و إذا قارنه المريخ ودعا دلّ على أنه ينال المرتبة والرياسة على الأساورة و إذا قارنه زحل وهو مسعود دلّ على أنّ الداعى يسعد فى وسط عمره إلى العضائه و إنْ كان منحوساً يدلّ 44 على ضدّ ذلك و يدلّ على انه يصير من المسكنة عريانا لأنّ الملغرين 45 يلغرون أنّ أندروميطا عريان مضغوط و إذا قارنه المشترى يدلّ على أنّ الداعى يجاب له فى كثرة المال إلّا أنّه 46 عمره يقلّ .

قال أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى إنّ لكلّ واحد منهما حالا فى إجابة الدعاء فى كثير من الأحوال 48 و الأعمال والمواليد و ابتدءات الأعمال فى الملل 49 والدول و فى تحاويل شتى العالم . إلّا أنها مرموزة فى كتب القوم . لاضنّاً به منهم على أهل 50 العلم و المستحقّين له بل إنّما ستروه على السفهاء 51 و أهل الجهل لأنّهم يستعملونها فى شهواتهم و فيما يضرّ ولاينفع .

فهذه اسعدك الله كلّ ما حضرنى و أحضره الفكر نفعك الله به و يغمّدك بعونه و غفرانه 52 .

---

44. EE : دل   45. EE : الملفرون   46. EE : ان   47. EE : وفى
48. EE : الافعال   49. EE : الملك   50. EE : على اهل ولاهل   51. RP : السفهاته   52. EE : غفرانه تمت الرسالة و الحمد لوليه والصلوة على نبيه النبيه محمد و آله الطيبين الطاهرين.

* كف الخضيب = سنام الناقة = die gefärbte Hand = Cassiopea β المرأة هى .(Dorn, *Astronomische Instrumente*, Petersburg, 1865, 56, 58, 83)
الكف الخضيب = Mulier (Cassiopea) quae vocatur al Kaff al - Khadib «Manus Tineta» (α Ophiuchi) = Cassiopea [Mulier] Throno Praedita ذات الكرسى, β (Longitude : 51°. 40′., Latitude : 19°. 00′, Magnitude : 3) . (Nallino, *al-Battani*, II, 1907, 150, 182, I, 277)

Andromedea, sive mulier guae maritum non vidit, المرأة التى لم تر بعلا (Nallino, *al-Battani*, II, 1907, 154, 182)

و ذهب قوم منهم إلى أنْ يجعل أحدهما فى التاسع والآخر فى الرابع ليسعد بدنياه ودينه والآخر للعاقبة و يكون هذان السعدان فى هذه الحالات بيوتهما مسعودين بحالاتهما من الشّمس فى التشريق و من عيبوبة التحسين عنهما و من الاحتراق * والرابعة و القمر مسعود بهما مواصل لهما من موضع تقبلانه .

و ذهب قوم منهم إلى أنّه ينبغى 29 أنْ يبتدى بالدعاء لطلب المال فى وقت يكون إتصال القمر فيه بالمشترى من بيوت الزهرة و إن كان لطلب الأهل فالوقت فيه اتصال القمر بالزهرة من بيوت المشترى و إنْ كان لطلب المساكن والعقارات فليكن ذلك والقمر متّصل بزحل من موضع يقبل القمر و30 يكون السعدان فى المواضع التى ذكرناها آنفا و إنْ كان لطلب الرتبة31 والرياسة على الاساورة 32 فليكن ذلك والقمر متّصل بالمرّيخ من موضع يقبله و إنْ كان لطلب العلم و الكتابة فليكن ذلك و القمر متصّل بعطارد من موضع يقبله و ان كان لطلب الوزارة و القضاء و الفقه فليكن يتصل 33 بالمشترى فى موضع يقبله و إن كان فى طلب الملك فليكن ذلك والقمر متّصل بالشمس فى وسط السماء من موضع 34 يقبله و إنْ كان لطلب ولاية عهد أوْ نقلة و حركة فليكن ذلك والقمر فى موضع عزّ 35 ومسعود و كذلك فليوصل القمر لكل مااريد من هذه الأسباب 36 بعد أنْ يقبل فى موضعه 37 و يسعد سعدٌ قوىٌّ و تناظر الكواكب المشاكلة 38 للغرض المقصود 39 حتى تفوز بمناه .

و ذهب قوم منهم إلى أنّ الكوكب الذى يقال 40 أندروميطا ـ و يقال له كوكب العرش الجديد و يسمى كنّ الخضيب 41 و هو عندى الخاضب 42 وجدناه على الحقيقة فى سنة 43 . . . . فى تسع عشرة درجة من الحمل و عرضه شمالى فى القدر الثالث على

---

29. EE : ينقى — 30. EE : وان — 31. EE : المرتبة — 32. EE : جمع الاسوار و هى الفرسان و هى معرب — 33. EE : ستصل — 34. EE : سوضع — 35. EE : محمود — 36. EE : اصناف — 37. EE : ـ من موضع — 38. EE : المشاكل — 39. EE : المقصود له — 40. EE : يقال له — 41. EG : الخضب — 42. EE : الحاضب — 43. RP : Lacune, EE : ـ

* RP ـ EE : sic. اقتران

يكون اختياره فى ذلك على جهة إسعاد الوقت المرتجى فيه السعادة كإسعاد وقت 15 كل عمل يبتدى به من دعاء او غير ذلك من الابتداآت . فإن هذا يسهل مطلبه على هذه الجهة .

فلنبتدى من ذلك بما رأته الفلاسفة فيها ثم ذهب إليه أصحاب الفلسفة النجومية و نستعين بالله على ذلك .

أما الفلاسفة الموحدون الذين هم على غير ملتنا من جهة الشرائط الناموسية الوضعية فإنهم يرون أن الكواكب إذا كانت على هيئة مقبولة يجب فى مثلها أن يقبل الدعاء و يستجاب و ينسبون 16 تلك الحاجة 17 إلى الكواكب و يذكرون أنها هى الوسايط فيما بينهم و بين البارى - جل و علا - فيجعلون أكثر الأمر فى ذلك للمشترى و حملهم ذلك على أن جعلوا 18 لكل كوكب من السبعة هيكلا 19 يقربون فيه القرابين و يعمرونه بإقامة السدنة فيه مع مما يأخذون به أنفسهم من التعظيم 20 والقوبان فيه بسبب 21 كوكبه المنسوب اليه . من ذلك قول سقراط فى وقت ماسقى السم و حضرته الوفاة فى الكتاب المنسوب إلى فادن : «اوصى إلى أفلاطن ان يهيكل الزهرة على قربان ذلك فقربوه عنى» .

فلما انقرضت تلك الأمم من الفلاسفة و حدث بعدهم قوم عادمون للفلسفة اتخذوا أصناماً و سموا كل صنم 22 منها باسم كوكب من الكواكب السبعة و كانوا يقربون لها و يصلون لذلك 23 الصنم 24 و يجعلونها وسايط بينهم و بين تلك الكوكب على غير ما رأت 25 الفلاسفة و26 تذهب 27 اليه .

واما مذهب أهل التنجيم 28 فانهم لما راوا أن أسعد الكواكب فى الفلك المشترى والزهرة راوا أن يجعلوا أحديهما فى الطالع لابتداء الدعاء و الآخر فى الرابع لصلاح العاقبة فى الدعاء .

---

15. EE : الوقت — 16. EE : يضيفون — 17. EE : الاجابة
18. EE : حعلو — 19. EE : سكلا — 20. EE : التعظيم له — 21. EE : سبب
22. RP : قسم — 23. EE : لتلك — 24. EE : الصنم سنها باسم كوكب
25. EE : رايت — 26. EE : - — 27. EE : يذهب — 28. EE : أن... التنخيم

رسالة [1] أبويوسف يعقوب الكندى

فى تحرّى[2] وقت ترجّى فيه إجابة الدعاء والتضرّع إلى الله تعالى من جهة التنجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة[3] كتبها أبويوسف يعقوب بن إسحق الكندى ـ رحمه الله ـ فى تحرى وقت ترجّى فيه إجابة الدعاء و التضرّع إلى الله تعالى من جهة التنجيم إلى سائل سأله ذلك .

قال :

هذا ـ أسعدك الله ـ من المسائل المعتاصة على[4] الروحانيين فضلاً عن ذوى أجساد الناقصة . إلّا لِمنْ مَنَحَهَ[5] الله تعالى معرفة ، ذلك من [6] جهة البعث والرسالة .

فالوقت المستدلّ به على [7] معرفته يستحيل من جهة التنجيم إذ كان مذاهب القوم فى دلالة القوى السماوية على الاشخاص الكائنة الفاسدة و[8] فيما تحت [9] الكون و الفساد ممّا فى العالم السفلى . فامّا أن يكون دالةّ على معرفة الأوقات السماوية التى هى فوق الكون فمعدوم . ذاك إذْ هى علّة لما تحتها و ليس [10] علةّ لما فوقها و إذْ [11] الأوقات إنّما هى محدودة فى هذا العالم و هناك غير محدودة و أنْ توقّف من المعلولات على شيء من ارادة العلل فلا تفرّده الوحدة إلّا من جهة انّها معلولات فانّ [12] تأثير الصنعة فيها إلا[13] أن[14]

1. EE : هذه رسالة موصوفة منصوبة بالكندى 2. EE : تحرير 3. EE: نسخ رسالة 4. EE : عن 5. EE : منح 6. EE : على 7. EE : انى 8. EE : - 9. EE : يجب 10. EE : ليس 11. EE : اذا 12. EE : وان 13. RP : ان 14. RP : لا

Book On India (Communication faite, lors du Congrès de Bîrûi à Théhéran, Septembre, 1973) et la traduction en turc faite par Mübahat Türker-küyel Voir, *Beyrûnî Armagan Kitabi*, pp. 127- 135, 137-144.

18. La Traduction en Français de la phrase est la suivante:«Criton, nous sommes le débiteur d'Asclepios pour un coq; eh bien! payez ma dette, pensez-y» (118a). Belles Lettres, paris, Budé. Comparer avec la citation d'al-Kindî:«J'ai recommandé à platon, par testament,de construire un autel à Vénus pour y présenter une offrende. Qu' ils l'offrent de ma part.»

Il n' est pas d'ailleurs rare dans le monde musalman de composer des livres attribés à Socrate. Voir Mübahat Türker, *peti Traité en Arabe Attribué à Socrate,* dans, *Necati Lugâl Armagâni* Türk Tarik Kurumu, Ankara 1969, pp. 735- 766 (مقالة سقراط فى المقايسة بين السنة و الفلسفة)

4. *Schriften ya,kub Ibn Ishak al - Kindî's in stambuler Bibliotheken, Archiv Orientalni*, IV, 1932, 363-372.

5. *Rasae il al-Kindî, Kâhira*, 1950, 1953, Dâral-Fikr al - ‹Arabiyya. voir aussi Ahwanî.

6. *Review of Ritter and Walzer, Orientalia*, NS, 9, 1940; *al-Kindî als Litterat Orientalia, ll*, 1942, 262-288; *From Arabic Books and Manuscripts II: Kindiana, JAOS*, 69, 1949,152; *Al-Kindî* and *ptolemy, Studi Orientalistici*, II, 1956 Rome; *FromArabic Books and Manuscripts VI Istanbul Material for al-Kindî and as-Sarahsi, JAOS*, 76, 1956, 27-31.

7. *New Studies on al-Kindî, Oriens*, 10, 1957, 203-232.

8. *EZ-Hazayin-i Türkiye* 3, *Mecelle-i Dânisgede-i Edebiyât*, p.25,1339, Téhéran.

9. *Astrorum Indicis al-Kindî Gapher de pluviis Imbribus et ventis ac aeris Mutatione* Venetiis, 1505, 1509, 1540, Paris. Comparer, Carmody, *Arabic astronomical and astrological Sciences in Latin Translation*, Univ. of California press, 1965, 74 - 85.

10. *Al-Kindî als Astrolog, Morgenlandiche Forschungen*, 1875, 263- 309.

11. *über einen astrologischen Traktat von al-Kindî, Archiv, f. Gesch. d. Naturvis und d. Technik*, 3, 224-226, 1912 Leibzig.

12. « Il était célèbre comme astrologue au Moyen Age, on le comptait parmi les neuf juges (judices) de l'Asrologie»*EI*; ZU *al-Kindî und seiner Schule, Archiv f. G. d. philosophie*, 13, 1900, 153- 178.

13. Selon al Kindî, «Astrology isagenuine branch of rationel and methodical knowledge» *New Studies on al-Kindi, Oriens*, 1957, 203- 232.

14. *Raccolta di Scritti Editi e Inediti*, 5, Roma, 1944.

15. Voir la note du texte arabe.

16. Pour la lecture du nom du savant, voir dans *Beyrünî Armagan Kitabi* (commemoration Volume) Türk Tarih Kurumu Ankara, 1974, ed. by Aydin Sayili. «SayiLi, *Dogumunun* 1000. *Yilinda Beyrünî*», P. 6.

17. *Some New Material pertaining to the Quotaions From plato's phaido in Birûnî*

suppose que l'origine de cette citation doit être ou bien une source médicale, ou bien une autre traduction en Arabe inconnue jusqu à présent de *phédon*: et c'est sur cette seconde traduction en Arabe de *phédon* que le traducteur inconnu, vecu à XIV. siècle doit faire sa traduction en perse de *Phédon*, présentée au monde savant pour la première fois par Ates. (17) en 1952.

Dans notre petit traité d'Astrologie attribué à al-Kindî, on cite le titre de *Phédon* comme الكتاب المنسوب الى فادن . C'est une appellation inhabituelle dans les sources anciennes. De ce fait, il y a lieu de se demander si cette citation faite par al-Kindî, malgré qu'elle ne soit pas la traduction exacte (18), prend son racine à la seconde traduction en Arabe de *Phédon* dont elle vient d'être supposée l'existence par Bürgel.

LES NOTES

1. Ergin, Osman, *Ibn sinâ Biblyografyasi*,1937 Istanbul; Anawati, *Bibliographie d'Avicenne*, 1948, Misr; Mahdavî, Bibliographie d'lbn Sinâ Téhéran.

2. Voir, Ibn Culcul (mort en 910), al Tabarî (mort en 923), Ibn Nadîm (mort en. 955) (*Fihrist* Flügel, s. 255-261), Marzubânî (mort en 993), Ibn Sa‹ id al-Andalûsî (mort en 1070), al-Baihakî (mort en 1169), Yâkût (mort en 1229), al-Kiftî (mort en 1248) (*Ihbâr*., Misr, 240 - 247), Ibn Abî Usaibi,a (mort en 1270) (*cUyon*, 209-211 Misr), Ibn Halligân (mort en 1282). Bar Habraeus (mort en 1286), Ebûl-Fidâ (mort en 1331) , al-Dhahabî (mort en 1348 ,al-Yafiî (mort en 1367) al-Safadî (mort en 1383), Haggi Khalifa (mort en 1637).

3. Flügel, *al-Kindî*, Leibzig, 1857; Sarton, *Intr.*, 1927; Brockelmann, *GAL*, I, *Suppl.* I; pearson, *Index Islamicus*, 1900 -1955, 1956-1960, 1960 - 1965, Heffer, Cambridge, (1958,1961,1967); McCarthy,*al-Tasânif al-Mansûbah Ilâ Faylasüf al-cArab*, Bagdad, 1967; N. Rescher, *al-Kindî, an Annotated Bibliography*, pittsburgh, 1964.

favorable où l'on espère l'exaucement à la prière et l'on prie à Dieu, car, les pouvoirs célestes sont des singes pour le monde de génération et de corruption-, il ne parle pas de la même façon de ceux qui considèrent les statues remplaçant les astres comme des vraies intermédiaires entre Dieu et l'homme et les appellent pour leur prière.

Ce petit traité a une importance à part, au point de vue d'être une des sources les plus anciennes en Arabe qui nous fournissent les citations de *Phédon* par la phrase de Socrate qui est au pied de la mort et qui dit: «J'ai recommàndé à platon par testament, de construire un autel à Vénus pour y présenter une offrende. Qu'ils l'offrent de ma part».

Comme on le sait, al-Kindî a rédigé plus d'une fois sur des sujets concernant Socrate, tels que «La Vertu de Socrate», « Les paroles de Socrate», « In formationn sur la Mort de Socrate». Par cette citation qui se trouve dans ce petit traité, on revient encore une fois à la question de savoir si l'on a traduit *phédon* en Arabe.

On sait que, dans le monde musulman, on ne manque pas de se rencontrer dans les ouvrages de philosophie et de médecine, plusieurs citations de Platon avec ou sans références à ses œuvres. Les philosophes en terre d'islâm, se réfèrent, lorsqu'il s'agit de la motr de Socrate plutôt que de l'éternité de l'âme, ou bien à une traduction en Arabe faite très probablement sur un résumé en Grec de *Phédon* qui monte à un des derniers représentant de Platon, ou bien à la traduction partielle en Arabe faite par Ibn Zurca sur la traduction en Syriac du *Commentaire du Phédon* fait par proclus, qui est, peut être, *Traité de l.Ame* de ce dernier. Ch. Bûrgel (de Bern) a réussi de trouver une troisième citation de *phédon* à ajouter à deux anciennes citations connues et empruntées, trés probablement, au *Commentaire de Phidon*, fait par proclus: l'une se trouve dans *cUyûn* de Ibn Abî Usaibi‹a, l'autre *Tahkîk Mâ li'l-Hind* de Byrûnî (16). Ce dont parle Bürgel, c'est celle citée dans *Adab at- Tabib* de Ruhâvî, ‹Alî b. Ishak, vécu au III. siècel de l'Hégire (107 d-108 c de *Phédon*). Bürgel

graphiques des œuvres d'al-Kindî,dont le nombre est atteint à peu près au300. Est-ce qu, on doit penser une certaine possibilité d'inauthenticité de petit traité, malgré les arguments extrinsèques et intrinsèques, telles que la citation, trois fois,du nom d'auteur, au commencement et au milieu du texte, les paroles à l'introduction et à la conclusion, le style, les idées? Est-ce qu'il est possible pour lui d'être cité par un autre titre.

Or, on sait que, après les études de Lichtenstein (9) de Loth (10), et de Wiedeman (11) sur les idées astrologiques d'al Kindî, lesquelles confirment les témoingnages des sources anciennes, De Boer y est mis un accent(12) et Walzer l'en a fait son contribution (13) en se référant à Nallino (14).

Si l'on étudie de près, le contenu du texte de ce petit traité,on peut s'imaginer qu'il doit être redigé par le «philosophe Arabe» al-Kindî, avant qu'il soit être une authorité dans le domaine d'Astrologie et après qu'il soit connu comme un astronome de certain valeur. Car, il dit, à la fois, qu'il est trés difficile, presque impossible, non seulement aux gens du monde matériel mais, encore aux gens du monde d'esprit, de choisir, grâce à l'astrologie, le temps le plus favorable où l'on espère l'exaucement à la prière et l'on prie à Dieu, à moins que Dieu le permet par voie de message, et, que, dans les traités d'Astrologie, les lieux convenables des astres sont indiqué par symboles et que, si les astrologues font leurs exposés par symboles, cela vient de leur prudence non contre ceux qui sont doués,mais,contre ceux qui ne le sont pas.Îl y ajoute que le nom d'Andromède est pour lui الخاضب et non خضيب (15), et qu'il l'a observée à 19° de Bélier étant sa longititude du Nord 51°, 40′, au troisième rang, dans un angle large entre Vénus et Saturne.

De plus, malgré qu'il parle, dans ce petit traité, d'une façon respectueuse de ceux qui croient l'unité de Dieu, considérant les astres comme des vraies intermédiaires entre Dieu et l'homme, affirmant la justesse de l'Astrologie non au sens d'exercer une influence sur les pouvoirs célèstes car, il est impossible que l'effet ait influence sur la cause-, mais, au sens de choisir le temps le plus

UN PETIT TRAITÉ D'ASTROLOGIE ATTRIBUÉ A AL - KINDÎ

DR. Mubahat TûRKER

Dans la bibliographie de Ergin, celle d'Anawati et de Mahdavi, on parle d'un recueil manuscrit qui contient environ 105 traités dont la plupart est d' Avicenne: Ragip pasa-1461. Gardé dans une reliure noire, écrit d'un ta, liken noir et en rouge, sans point diacritique en majorité, 21 lignes par page, encadrement doré, daté de 764 de L' Hégire, il se mesure 13×17.5 et 8.5×13 cm., et contient 396 feuilles (1).

Il se trouve dans ce recueil entre les pages 189b-190b un petit traité d' Astrologie attribué à al-Kindî, intitulé :

رسالة ابي يوسف يعقوب بن اسحق الكندى فى تحرّى وقت ترجّى فيه إجابة الدّعاء والتضرّع إلى الله تعالى من جهة التّنجيم .

(Choisir, grâce à l'Astrologie, le temps le plus convenable où l'on espère l'exaucement à la prière et l'on prie à Dieu très haut) .

Dans les sources bio-bibliographiques anciennes (2) et modernes (3), il n'y a aucune indication relative à ce petit traité.

Aprés avoir attiré l'attention par Ritter (4) au manuscrit d'Ayasofya 4832, qui contient une quantité considérable des oeuvres d'al-Kindi, ni Ahwani et Abû Ridah (5) qui l'ont publié, ni Rosenthal (6) qui l'a étudié, ni Walzer (7) ne nous ont parlé de ce petit traité en question.

La seconde copie de ce petit traité se trouve à Esad Efendi- 3628-, entre les pages llb-13b. gardé dans une reliure café en ta'lik noir à 755de l'Hégire. Ce manuscrit, se mesure 12. 5×20 et 8×16 cm., et 21 lignes par page. Minowi nous en a parlé déjà (8).

Ilest curieux de ne pas trouver le nom de ce petit traité dans les listes biblio-

علم دین (religious instruction) on the other and emphasizes the importance of the learned people in the human society and quotes the words of the prophet, that a slip of a learned man is a slip of the world and than describes the attributes of the learned men. The last section i. e. the twelfth section (باب) is devoted to love (عشق) and listening to music (سماع) in religious gatherings. He explains the divine love (عشق حقیقی) and human love -عشق) (مجازی leading to divine love, the prerequisites and conditions necessary for عشق مجازی and for listening to music, which are in consonance with the teachings of Islam. The whole universe is actively reacting to the Divine attraction and dancing to the tune of the Divine music. fol. 129b :

ذرّه ذرّه عاشق است اندر هوا　　پای کوبان گشته در عشق خدا

عاشقان را عاشقان دانند بس　　هرکرا این عشق نیست او نیست کس

VII - CONCLUSION

The importance of this Mathnavi lies in the fact, that is breaks a new ground in the history of the teachings of Tasawwuf by its systematic treatment of طریقت (the Sufi path) and its explanation in correlated chapters, one theme following the others, of the Sufi doctrines, quoting the Qur'an and the Prophet's traditions and illustrating them by historical stories. This Mathnavi is also significant in the history of the Illuminationist philosophy, as the author being a disciple of Maulana Rumi, throws a side-light on «Haqiqat-e Muhammadi» and considers عشق - عقل کل - نور احمد and قلم as different appellations for the first emanation form the Divine Being. Historically this Mathnavi is important as it was written by a direct disciple of Maulana Rumi, fifty two years after the death of th Maulana and was composed in the same metre and style as Rumi's Mathnavi.

دل برون شش جهاتست آن زمان — متّصل باحضرت اندر لامکان
فکر را چون لامکان باشد مکان — کی رسد طاعات بافکر ای جوان

The social life of the seeker has not been overlooked and he has been advised to treat people with respect: fol. 64 A:

طالبان باجمله خاص و جمله عام — عزّت و حرمت نمایند احترام

A seeker should shun slander and calumny and should think good of people (حسن ظنّ) , avoid the company or rich people, serve as a mirror to reflect the image of another believer conscious of the latter's shortcomings, so that the latter may get rid of these shortcomings : fol. 68b :

شرط این باشد میان رهروان — که اگر عیبی بود در طالبان
طالبان عرضه کنندش پیش رو — گر سیه مو باشداو یاخوددومو
تا کنند آن عیب را ازخود جدا — عیب در طالب چرا باشد چرا
مؤمن آئینه با مؤمنان — عیب مؤمن را کجا دارد نهان

A seeker's esteem lies in knowledge and culture (العلم و الادب). The Prophet has said, that the humanity consists of scholars and students (عالم و متعلم) , the remaining ones being barbarions and like small flies (كالهمج) (fol. 75b). From a seeker's description he goes over to the seeker's master, his guide on the spiritual path, the « Shaikh », and devotes sixteen chapters to the delineation of the character and the conduct of this spiritual guide, which place him above other human beings and make him qualified to guide the seekers on the spiritual path in the light of the Qur'anic injunctions and the Prophetic precepts. Then follows the description of the relationship between the spiritual guide and the disciple or seeker spread over in three chapters. Retirement for devotional prayers (خلوت) and its etiquette (آداب) are also important for a «talib». He then describes the types of knowledge, علم قال (the discursive knowledge) and علم حال (the intuitional knowledge) on one side and علم فضل (the scholarly learning) and

فقر درد و سوزش و کوشش بود

فقر اندر دیگ جان جوشش بود

Describiug this yearning in divine love he puts down some conditions for the purification of human heart fol. 16b :

هر که دارد آرزوی عشق آن

تا جمال الله را بیند عیان

یک‌دوشرطاست چونکه شرط آرد بجا

خاطرش آئینه گردد از صفا

The first condition is to curb one's wordly desires and not to attach one's heart to the material world. The second condition is to purify one's heart from the elemental qualities of this terrestrial world (دنیای خاکی) through penances (ریاضت). He again returns to the theme of فقر and mentions two types of فقر : فقر اضطراری (faqr through force of circumstances) and فقر اختیاری (فقر adopted through one's free will) . فقر اختیاری is again of five types : فقر خاص - فقر قناعت - فقر احتیاج - فقر عجز - فقر فضول He describes these types of فقر in greater detail in different chapters iu 35 pages. With فقر is related the topic of خانقاه, which he describes also in detail. The importance of fasting i. e. individual developmənt and نماز با جماعت (prayers in congregation) i. e. the groups development on the spiritual path has also been emphasised. After describing the necessary attributes of a «faqir» he proceeds to tell us how a «faqir», who is now a «talib» i. e. a seeker on the divine path, should lead his life. A tradition of the Prophet: An hour's meditation and thinking (فکر ساعة) is better than seventy years' prayers - خیر من عبادة سبعین سنة has been quoted and explained by him it the words of سفیان‌الثوری fol. 93 a :

یا دلت ترتیب را دارد نگاه — یا حضوری آورد سوی الله

در زمان فکر دل از التفات — نیست در ترتیبهای شش‌جهات

Then he goes over to the origin of the human beings, nay of the whole universe. Following the Illuminanist (Ishraqi) eonception he says, that the first creation (or «emanation» in the words of the Illuminationists) was the Light of the Prophet's spiritual being, which he names by different words as نور احمد (Light of Ahmad), عشق (love), عقل کل (Absolute Reason or Logos) and قلم (the Divine Pen) : fol. 4a-5b :

نور احمد را بدانند ای کرام — فیلسوفان عقل کل خوانند نام
نور حق روحست اندر روحها — روحها زان حسن دارند روح را
نور احمد عقل و عشق است و قلم — هر سه در معنی یکی آمد نعم
حسن انسان است از حسن خدا — زان سبب ارواح راگردد غذا

After describing the kinds of piety (زهد) and passion (شهوت) he mentions two types of soul (روح) the created soul and the eternal soul. The eternal soul is the divine soul through which the majesty and glory of God is manifested : fol. 7b.

روح اوّل منظر درگاه شد — روح ثانی مظهر الله شد
روح اوّل منتظر بر درگه است — روح ثانی دان که نور الله است

Having said something about the human heart, he takes up the topic of فقر (poverty), which, he says, has been wrongly understood to be beggary and shaving of head like «Qalandars» : fol. 12 b.

فقر نبود آنکه بتراشند سر — و از برای طمع گردد دربدر

But فقر is «to be independent of, and rise above the material and wordly possessions and to devote oneself wholly and solely to God, to strive strenously on the spiritual path, فقر is yearning and burning in divine love». fol. 12b :

فقر ترک ملک و اسباب است و مال
از برای دوستیٔ ذو الجلال

typical relationship to, and imitation in this Mathnnvi of the famous Mathnavi of Rumi. It starts with the same word بشنو (listen !) as in Rumi's Mathnavi. Next he describes four spiritual types of human heings :

1) عام‌العام 2) عام 3) خاص 4) خاص‌الخاص

1) عام‌العام are the common riff- raff, who are compared to animals in the Quran (VII : 179). «They have minds, but they understand not with them, they have eyes, but they see not with them; they have ears, but they hear not with them; they are like the animals, nay, even, more misguided, they are the headless ones. »

لهم قلوب لایفقهون بها - و لهم اعین لایبصرون بها - و لهم آذان لایسمعون بها - اولئک کالانعام بل هم اضل - اولئک هم الغفلون (الاعراف ۷ : ۱۷۹)

2) عام the second type of people are the people in general, who follow the precepts of religion and undergo the bodily troubles in observance of the religious rites, i. e. they are more concerned with the external aspect of religion. They are called «prayerful, obedient servants of God» fol. 6a :

عابدان را رنج تن باشد نصیب

3) خاص or special human beings are those, who are conscious of the divine love and yearning : fol. 2a :

خاص مردم راست آگاهی ز درد خاص مردم راست بیداری ز درد

He calls them زاهد (pious) fol. 6a :

زاهدان را درد جان است ای لبیب

4) The fourth category خاص‌الخاص is that of highly developed people in spiritual gnosis (معرفت) , called by him as عارفان, who have gone beyond this material life and world and have attained the divine union : fol. 6a.

عارف از جان و جسد بگذشته است
در وصال الله خوش بنشسته است
وآنکه حق را یافت عارف شد یقین
دائم او حق بین بود ای راه بین

This earlier work دقایق الحقایق of Ahmad, which has been wrongly called حقایق دقایق by Rieu was composed also at Oudh (عوض) five years before the completion of our present work دقایق الطریق as he says in our present work.

پس رساله ساختم ای دوستان لیک اندر ملک این هندوستان
غیر آنکه کرده‌ام انشا تمام با کسی ننموده‌ام از خاص عام
دقت تحقیق را بر افراختم زان دقایق الحقایق ساختم
و این دقایق الطریق بعد زان در طریقت ساختم ای سروران

At the end of the Mathnavi he says : fol. 140 a :

احمد رومی را آمرزد گناه بو که مقبولش کند حضرت الله
خمس و عشرین سبعمائة از سنین بود در شهر عوض ای راه‌بین
کین رساله نظم شد اندر طریق تا طریقت را بداند هر فریق

V - STRUCTURE OF THE MATHNAVI دقایق الطریق :

This Mathnavi is written in imitation of Maulana Rumi's Mathnavi, having the same metre and same style. It has an introductory stanza, twelve sections (ابواب) of uneven length, divided into chapters (فصول) with titles quoting either the verses of the Quran or the traditions of the Prophet or the words of the famous Sufis. Thirty five verses of the Quran and 114 truditions of the Prophet have been quoted and explained in the book. Mostly every quotation has been illustrated by a historical story, usually beginning with the words :

اندر این معنی نظیر آمد بیاد چون بگویم خوش شنو ای خوش نهاد

VI - CONTENTS OF THE MATHNAVI دقایق الطریق :

As statcd above the Mathnavi begins with an introductory stanza in which the poet mentions, that he wrote the present Mathnavi after the completion of his other work دقایق الحقایق . The usual حمد and نعت of the Persian Mathnavis are conspicuous by their absence, and this shows the

of the Prophet, Maulana Rumi's Mathnavi and suitable stories [1]. As usual the conscrvative religious and worldly leaders of the time, who looked only to the external aspect of religion and were more interested in the performance of ritual and outward religious ceremonies, did not like the idea of Ahmad - e Rumi's writing a book explaining the inner aspect of religion. They also could not bear to see the religious influence of Ahmad - e Rumi spreading among the people. They conspired and collected some poets to find out some way to counteract the spreading influence of Ahmad-e Rumi. But as Ahmad has quoted the Quran and the Prophet's traditions, the jealous enemies could not harm him in any way : fol. 121 a - 122 a :

در دقایق چند لفظی بعض ناس   از من درویش کردند التماس

در دقایق الحقایق ای کرام   یک رساله ساختم چون شد تمام

نسخه بگرفتند اصحاب حسد   بر مزاج تلخ شان شیرین نشد

در تعصب هم شیوخ و عالمان   هم جمیع منعمان و خواجگان

متّفق گشتند هر یک در فتان   هدیه‌ها بردند پیش این و آن

از کمال جاهلی ورای خام   شاعران را جمع کردند آن کرام

کین کلام احمد رومی بما   خوش نمی آید شما بهر خدا

چاره‌ای سازید در تبدیل آن   تا نگردد فاش ماند در نهان

fol. 123 a :

من بغیر حکم قرآن و خبر   چون نگفتم بهر چیست این شور و شر

1- A similar work in Persian was composed in the nineteenth century by the Sufi poet and scholar of Pakistan, Faqir Qadir Bakhsh Bedil (Beedil بیدل) of Rohri. It is called پنج گنج (five treasures). There are forty chapters in it. In very chapter a verse of Quran is explained through a tradition of the Prophet, verses from Rumi's Mathnavi, verses from the Sindhi poet Shah Abdul Latif's «Risalo» and a suitable story.

appears to be the same book as دقایق‌الحقایق as the words, with a variation, in the beginning show :

ابتدا کردم بنامت داستان ای ورای وصفهای واصفان

(الدقایق فی الطریق)

ابتـدا با نام رحمٰن الرحیم دستگیر مردوزن در روز بیم

(دقایق الحقایق)

The above - mentioned work دقایق الحقایق should not be confused with Kamalpashazade's (d. 940 A. H.) book having the same title. Ahmad-e Rumi has referred to his earlier work دقایق الحقایق in our MS دقایق الطریق at two places :

fol. 1 b and fol. 121 a. b.

One more Ahmad al - Rumi has been mentioned by Brockelmann [1]. He wrote a commentary on الدّر الیتیم فی التجوید a book written by M. b. Pir «Muhyiddin al-Birkavi» (929/1523-981/1573).

Ahmad al-Rumi known as «Ibn al-Mudarris» has been briefly noticed by Haji Khalifa in Kashf al-zunun vol. III. p. 400.

IV- AUTOBIOGRAPHICAL MATERIAL IN THE BOOK دقایق‌الطریق

Ahmad-e Rumi, the author of this Mathnavi دقایق الطریق appears to have come from outside to India and stayed in Oudh (عوض) for a long time, as he says : fol. 121a :

مدّتی در کشور هندوستان درعوض‌ساکن‌شدم‌ای‌دوستان

The people heard about his learning and piety and roquested him to explain the divine mysteries to them. In complianee with their request he wrote a book in Persian prose and verse, quoting the Qur'an, the traditions

1- Brockelmann b. : GAL. II, p. 440.

هذا الكتاب مسمّى حقايق دقايق ازگفتار مولوی معنوی مولـنا احمد رومی از شاگردان و مریدان مولوی معنوی حضرت خداوندگار مولانا جلال الدّین رومی رحمة الله .

Hājji Khalifa gives the same title, vol. III, p. 78 but without any further notice. This MS bears the same seals as the precediug one (i. e. the Kings of Oude, Sulaiman Jah and Amjad Ali) .

b) in the Supplement Rieu describes another MS undcr the title «Daqā'iq al-Haqa'iq». He says it is « the work contained in Or. 251 under an inverted form of the aboue title حقائق دقائق . In a preface, not found in the latter copy, the author gives a short notice of Jalaluddin, son of Maulana Muhammad Balkhi and says that, some fakirs having applied to him for some words conducive to salvation in the next world - كلمهٔ چند برای نجات) آخرت (he wrote for them the present work under the above title, in eighty Fasls. The date of composition 720 A. H. is given in the epilogue in the following verse :

بود عشرين سبعمائة سال تمام　　　کین رساله درعوض شد انتظام

c) in Agha Buzurg Tehrāni's book الذريعة الى تصانيف الشيعة where it has been described in the following words :

دقايق الحقايق : فى العرفان و الاخلاق و السلوك - فارسى - مرتّب على ثلاثين فصلا - ذكر فهرس الفصول فى اوله و فى كل فصل يبتدأ باٰية من الكتاب العزيز ويذكر تأويلاتها ببيان عرفانى يستشهد بابيات مولى الرومى فى مثنوية معبرا عنه بمولانا - رأيت نسخة ناقصة من اولها مقدار صفحة فى مكتبة (بيت الطريحى) تاريخ كتابتها (١١١٥) .

d) the manuscript entitled الدقايق فى الطريق mentioned in the catalogue of Persian MSS in Cairo, published by the Ministry of Culture, Egypt [1]

١- فهرس المخطوطات الفارسية - القسم الاول (ا. ش) الجمهورية العربية المتحدة وزارة الثقافة - دارالكتب والوثائق القومية - القاهرة - مطبعة دارالكتب ١٩٦٦م صفحة ١٤٤

(vol. III p. 382). A reference to Brockelmann's «Geschichte der arabischen Literatur» (Suppl. II pp. 661-662) shows that the two persons mentioned by Hajji Khalifa is the same person احمد بن عبدالقاهر الرومی . A fine MS of مجالس الابرار و مسالک الاخیار whieh I had the opportunity to read in 1967 has been preserved in the «Handschriftenabteilung» of the Staatsbibliothek in Munich.

Our Ahmad - e Rumi, the author of دقایق الطریق has been mentioned in connection with his another book دقایق الحقایق (published by سید محمد - رضا جلالی نائینی and محمد شیروانی) :

a) in the Catalogue of Persian Manuscripts in the British Museum by Charles Rieu*, where the book is named as حقایق دقایق « A Sufi work in prose and verse» beginning with the words :

ابتدا با نام رحمٰن الرحیم   دستگیر مردو زن در روز بیم

Rieu deseribes the work further in the following words :

«The work begins with a versified preamble, in whtch the author says, that hehas here put into verse some words of religious admonition,which issued from the lips of that treasure of divine mysteries, Maulānā Jalaluddin, in order to render easily intelligible, to high and low, all the profound truths which he could call to mind from the Coran, the Tradition and the discourses of the Shaikh. It consists of eighty chapters (Fasl) . Each of these begins with a Coranic verse or Hadis in Arabic as a text; this is followed by a Persian paraphrase and some appropriate quotations from the Mathnavi of Jalaluddin Rumi . The spiritual meaning is afterwards developed in prose and further illustrated by some apologue or aneodoate in the same metre as Masnavi. The title is found in the following description in which the author is described as a disciple of Jalaluddin (d. 672 A. H. (sic)) :

* Rieu, C : Catalogue of the Persian Books in the British Museum, vol. I, London 1879, pp. 39. 40, Or. 251 and Supplement, London 1895, p. 11, Or. 3547.

and significant with regard to the history and teachings of Tasawwuf.

II - DESCRIPTION OF THE MANUSCRIPT

I wrote to Prof. H. Ritter and to Prof. A. J. Arberry requesting them to inform me if any other manuscript of the same book was available in any library. Prof. Ritter replied, that he had not seen any copy of this MS in the Istanbul libraries, and Prof. Arberry assured me, that he had not found any such MS mentioned in the catalogues available in Cambridge. So far as I know, this appears to be a singular MS of the book «Daqā'iq al - Tarīq» of Ahmad-e Rumi.

The MS is 24 cm long and 16.5 cm broad i. e. 9. 5 inches long and 6. 5 inches broad. It contains 140 leaves. The Mathnavi was composed by Ahmad - Rumi in the year 725 A. H. / 1325 A. D. at Oudh (عوض) in India, as he says (fol. 140 a) :

احمد رومی را آمرزد گناه — بو که مقبولش کند حضرت الله
خمس و عشرین سبعمائة ازسنین — بود در شهر عوض ای راه بین
کین رساله نظم شد اندر طریق — تا طریقت را بداند هر فریق

The MS was transcribed by Sher Muhammad Faruqi on 5th Ramadān 1260 A. H./ 1844 A. D.

III - AHMAD - E RUMI

Hājji Khalifa in his « Kashf al - Zunun » has mentioned three Ahmad al-Rumis, amongst whom Ahmad al - Rumi mentioned in vol. III pp. 198-199 and 454, vol. V p. 380 and Ahmad al - Rumi al-Aq-hisāri mentioned in vol. I, pp. 249 - 250 and vol. III p. 382 appear to be the same person as a comparison of his biographical notice with that in معجم المؤلفين of عمر رضا کحالة (part I p. 280) will show. Hājji Khalifa has mentioned Ahmad al - Rumi's book مجالس الابرار و مسالک الاخیار in vol. V and has given his year of death 1043 A. H. under the name Ahmad al-Rumi al-Aqhisāri

Dr. Nabi bakhsh G. Qazi

دقایق الطریق

(The Subtleties of the Path)

I - INTRODUCTION

Thirty seven years back, when I was a pupil in the Municipal High School, Rohri in Pakistan a small town of 10000 souls at a distance of five miles from Aror or Alor, the ancient capital of Sind, where Muhammad bin Qāsim defeated Rājā Dāhar, the then ruling monarch of the Brahmin dynasty - and when I had already learnt the rudiments of the Persian language, I was always in search of printed and handwritten Persian books. In my neighbourhood, there was a house in which a room, a very dark and dingy room with dust two inches thick, contained books, mostly manuscripts, wh'ch belonged to a relative of mine, who had devoted the later part of his life to reading and writing. This room had remained closed for twenty years, and when I entered it, I could only feel the dust and the books. bus could see neither of them, as it was pitch dark inside even during the day-time. With mueh difficulty I groped in the dark and was able to take out some manuscripts amongst which I found the mauuscript of the Persian Mathnavi «Daqā'iq al - Tariq» by Ahmad-e Rumi.

At that time in my school days I used to peep into the manuscript and read some lines, as the manuscript was clearly and legibitty written, though I could not grasp the full significance of the verses of the Mathnavi. Fifteen years back going through the manuscripts in my library I once again peeped into the «Daqā'iq al-Tariq» and found the book to be very valuable

Publication of the Association of Professors of

Persian Language and Literature

No. 3

Humâ'î Nâmah

Collected papers presented

To

Jalâl al-dîn Humâ'î

edited by

M. Mohaghegh

Tehran 1977